ಪಂಚದಶೀತತ್ತ್ವಾರ್ಥ

ಲೇಖಕ :

ಹೊಸಕೆರೆ ಚಿದಂಬರಯ್ಯ

ಭಕ್ತಬಂಧುಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಬಸವನಗುಡಿ, ಬೆಂಗಳೂರು ಸಿಟಿ

ಪ್ರಕಾಶಕ :

ಚಿಕ್ಕಬಳ್ಳಾಪುರದ ಮಠಮುದ್ರೆ ಸುಬ್ಬರಾಯಪ್ಪನವರ ಮಗ

ವಾಸುದೇವರಾವ್

ಬೆಂಗಳೂರು

ಮೊದಲನೆ ಮುದ್ರಣ ೧,೦೦೦ ಪ್ರತಿಗಳು

ಮುದ್ರಾಲಯ :

ಬಿ. ಬಿ. ಡಿ. ಪವರ್ ಪ್ರೆಸ್, ಅರಳೇಪೇಟೆ, ಬೆಂಗಳೂರು ಸಿಟಿ

೧೯೩೨] ಬೆಲೆ ೩-೮-೦ [ಶಾ. ೧೮೫೪

ಮೊದಲ ಮಾತು

ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳೊಳಗೆಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯನೇ ಮೇಲುಗೈ ಆಗಿರುವದಕ್ಕೆ ಅವನಿಗೆ ದೇವರು ದಯಮಾಡಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯೇ ಕಾರಣ. ಆ ಬುದ್ಧಿ ಶಕ್ತಿಯ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಮನುಷ್ಯನು ಬರೀ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಸುಖಾನುಭವವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವವನಾದರೆ ಅವನಿಗೂ ದನಕರಗಳಿಗೂ ಭೇದವೇ ಇಲ್ಲವಾಗುವದು. ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯಿಂದ ವಿಷಯಸುಖದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನೂ ಸಮೃದ್ಧಿಯನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಂಡರೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವದೆಂಬ ಮೆಟ್ಟಿಲನ್ನು ತುಳಿದು ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಆನಂದಗೊಳ್ಳುವದೆಂಬ ಸಿಂಹಾಸನವನ್ನೇರಿದ ಹೊರತು ಮನುಷ್ಯನ ಬಾಳು ಮನುಷ್ಯನ ಬಾಳೆನಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಷಯಸುಖಗಳು ತೋರಿ ಅಡಗುತ್ತ ವಿಷದಂತೆ ದುಃಖದಲ್ಲಿಯೇ ಕೊನೆಯಾಗತಕ್ಕವುಗಳು. ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ದೊರೆಯುವ ಆನಂದವೆಂಬ ಅಮೃತವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಹೋಗದಿರುವಂಥದ್ದು. ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವು ಒಳಗೊಂಡಿರುವದು. ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವು ಅದರ ಸವಿಯನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಉಣಿಸುವದು. ಆ ವೇದಾಂತದ ವಿಚಾರಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆಯ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹತ್ತುಕಡೆಗೂ ಹಬ್ಬಿರುವವು. ಆ ಸೌಭಾಗ್ಯವು ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಪಾಲಿಗಿನ್ನೂ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಈ ಗ್ರಂಥವು ಆ ವೇದಾಂತವಿಚಾರಗಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಎಲ್ಲ ಅವಯವಗಳನ್ನೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಂಡು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿರುವ 'ಪಂಚದಶೀ' ಎಂಬ ಪುಟ್ಟಪ್ರಕರಣದ ಕೈಗನ್ನಡಿ. ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಐದೈದು ಪ್ರಕರಣಗಳಿರುವ ವಿವೇಕ, ದೀಪ, ಆನಂದ-ಎಂಬ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮೂರು ಭಾಗಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದಾಗಲಿ ಆನಂದವೆಂಬ ಭಾಗವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಗ್ರಂಥದ ಹೊರತು ಉಳಿದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಕರಣಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದಾಗಲಿ ಸರಿಯಾದ ಕೊಂಡಿಯಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದು ಗ್ರಂಥದ ಅವಯವವೆನ್ನುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದವುಗಳೆನ್ನುವದೇ ಹೆಚ್ಚು ಒಪ್ಪುವದು. ಇದರಲ್ಲಿರುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೆಂದರೆ:

ಮೂಲಗ್ರಂಥ

(೧) **ತತ್ತ್ವವಿವೇಕ**—ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದರೂಪ ನಾದ ಬ್ರಹ್ಮ. ವಿಚಾರದಿಂದ ಐದುಕೋಶಗಳನ್ನು ಭೇದಿಸಿಕೊಂಡು ಒಳಹೊಕ್ಕರೆ ಆ ಆತ್ಮನು ಕಾಣಬರುವನು.

(೨) **ಪಂಚಭೂತವಿವೇಕ**—ಮಾಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹಿಂಬಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಇರುವಿಕೆಯ ರೂಪವಾದ ಸದ್ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬೇರೆಮಾಡಿದರೆ ಜಗತ್ತು ಇಲ್ಲದ್ದೆಂದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದಂತೆ ಆಗುವದು.

(೩) **ಪಂಚಕೋಶವಿವೇಕ**—ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಾಣುವದಕ್ಕಾಗಿ ಐದುಕೋಶಗಳನ್ನು ಭೇದಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವದರ ವಿವರ.

(೪) **ದ್ವೈತವಿವೇಕ**— ಈಶ್ವರನು ಒಂದನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದ್ದರೆ ಅದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಜೀವನು ತಾನೊಂದನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವದರಿಂದಲೆ ಬಂಧವೆಂಬ ವಿಚಾರ.

(೫) **ಮಹಾವಾಕ್ಯವಿವೇಕ**—ಎಲ್ಲ ವೇದಗಳ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳೂ ಜೀವನಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಭೇದವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವವು.

(೬) **ಚಿತ್ರದೀಪ**—ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬರೆದಿರುವ ಬಟ್ಟೆಯು ಅಗಲಿಸಿದಾಗ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕಾಣಿಸುತ್ತಲೂ ಮುದುರಿದಾಗ ಅದನ್ನು ಕಾಣದಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಲೂ ಇರುವಹಾಗೆ ಈಶ್ವರನ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಮಾಯೆಯು ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಾಣಿಸುತ್ತಲೂ ಕಾಣದಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಲೂ ಇರುವದು.

(೭) **ತೃಪ್ತಿದೀಪ**—ತಾನು ಕೂಟಸ್ಥನೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಭೋಗಿಸುವವನೂ ಭೋಗ್ಯವಸ್ತುಗಳೂ ಭೋಗವೂ ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿ ಬಹು ಹೆಚ್ಚಿನ ತೃಪ್ತಿಯುಂಟಾಗುವದು.

(೮) **ಕೂಟಸ್ಥದೀಪ**—ಕೂಟಸ್ಥನಲ್ಲಿ ಜೀವ, ಈಶ್ವರ, ಜಗತ್ತು-ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲ. ಭೇದವೆಲ್ಲ ಮಾಯಿಕ.

(೯) **ಧ್ಯಾನದೀಪ**—ಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದಲೂ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂಬ ವಿಚಾರ.

(೧೦) **ನಾಟಕದೀಪ** — ನಾಟಕಶಾಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ದೀಪವು ತಾನು ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದದೆ ರಂಗಸ್ಥಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬೆಳಗುವಂತೆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ತಾನು ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದದೆ ಒಳಗಣ ವೃತ್ತಿಗಳೇ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನೂ ಹೊರಗಣ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಬೆಳಗುವನು.

(೧೧) **ಯೋಗಾನಂದ** — ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಆಗುವ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ ಸುಖವನ್ನು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಯೋಗದಿಂದ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ಪಡೆಯಬಹುದು.

(೧೨) **ಆತ್ಮಾನಂದ**—ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ತನಗೆ ಬೇಕಾಗಿ ಪ್ರಿಯವೆನಿಸುವದರಿಂದ ತನ್ನ ಆತ್ಮವು ಅತಿಪ್ರಿಯವೆಂದು ಮನಗಾಣುವ ವಿವೇಕದಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವು ದೊರೆಯುವದು.

(೧೩) **ಅದ್ವೈತಾನಂದ**— ಆತ್ಮನು ಎರಡನೆಯದೆಂಬುದಿಲ್ಲದವನು. ಎರಡನೆಯವುಗಳೆಂಬುವೆಲ್ಲ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವುಗಳು.

(೧೪) **ವಿದ್ಯಾನಂದ**— ಎರಡನೆಯವುಗಳೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳೆಂದರಿತಾಗ ತಾನು ಧನ್ಯನಾದೆನೆಂಬ ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗುವ ವಿಚಾರ.

(೧೫) **ವಿಷಯಾನಂದ**—ಬಯಕೆ ತೀರಿದಾಗ ಉಂಟಾದ ಸಾತ್ತ್ವಿಕವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಆನಂದವು ಬ್ರಹ್ಮದ ಅಂಶವೇ ಎಂಬುದನ್ನರಿತು ಅದನ್ನು ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೆ ನೋಡುವದು ಸಗುಣೋಪಾಸನೆ. ಯೋಗದಿಂದಲೂ ವಿವೇಕದಿಂದಲೂ ಉಂಟಾದ ಆನಂದವು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆ, ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವ.

ಈ ಪಂಚದಶೀಗ್ರಂಥದ ಮೂರ್ತಿ ಚಿಕ್ಕದಾದರೂ ಕೀರ್ತಿ ದೊಡ್ಡದು. ಈ ಗ್ರಂಥವು ಓದುವವರನ್ನು ಅವರಿಗೆ ಹೆದರಿಕೆಯಾಗದಂತೆ ಕೈಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಸಮುದ್ರದ ಆಳವಾದ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಮುಳುಗಿಸಿ ತಲದಲ್ಲಿರುವ ದೊಡ್ಡದೊಡ್ಡ ಮುತ್ತುರತ್ನಗಳನ್ನು ಅವರ ಅಂಗಯ್ಯೊಳಕ್ಕೆ ಬರಿಸುವದು.

ಓದುವವರ ಮೂಗಿನ ಮೇಲೆ ಬೆರಳಿಡಿಸುವ ಇಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನ ಯೋಗ್ಯತೆಯುಳ್ಳ ಪಂಚದಶೀಗ್ರಂಥದ ಮೂಲಕರ್ತರು ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಭೆಯಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲ ಸೋಜಿಗ

ವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದ ಶ್ರೀ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯಭಾರತೀಸ್ವಾಮಿಗಳು.

ಗ್ರಂಥಕರ್ತರ ವಿಚಾರ

ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವ ಶ್ರೀ ರಾಮಕೃಷ್ಣರೆಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತಮ್ಮ ಮಂಗಲಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಭಾರತೀತೀರ್ಥರೆಂಬುವರಿಗೂ ಶ್ರೀ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರಿಗೂ ನಮಸ್ಕರಿಸಿ ಮುಂದೆ ಸಾಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೊನೆಯ ಐದು ಪ್ರಕರಣಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳವುಗಳಾಗಿ 'ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದ'ವೆಂಬ ಗ್ರಂಥವೆನಿಸಿರುವದೆಂದು ಮೂಲದಿಂದಲೇ ತೋರುವ ಭಾಗವು ಮಾತ್ರ ಶ್ರೀ ಭಾರತೀತೀರ್ಥರದೆಂದು ಅನೇಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದು. ಆ ಗ್ರಂಥವು ಇಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲ. ಶ್ರೀ ಭಾರತೀತೀರ್ಥರು ಶ್ರೀವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರಿಗೆ ಹೊರಗಣವರೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಅವರ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಭೋಗನಾಥನೆನಿಸಿದ್ದ ಕಿರಿಯ ತಮ್ಮನೇ ಶ್ರೀ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರಿಗಿಂತ ಮೊದಲೇ ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಸಂನ್ಯಾಸದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಶೃಂಗೇರಿಯ ಪೀಠವನ್ನೇರಿ ಶ್ರೀ ಭಾರತೀತೀರ್ಥರೆನಿಸಿದರು. ಶ್ರೀವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರು ಆ ಪೀಠಕ್ಕೆ ಬಂದಮೇಲೆ ಧರ್ಮಪ್ರಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರ ನೆರವನ್ನೂ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರೂ ಎಲ್ಲಿಯೂ ತಮ್ಮ ಹೆಸರು ಮೊದಲಾದದ್ದನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವದೇ ಶುದ್ಧಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೆ ಭೂಷಣ. ಹೀಗೆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅವರ ಹೆಸರಿನ ಸುಳಿವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಗ್ರಂಥಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಶಂಕರಾನಂದರಿಗೆ ನಮಸ್ಕಾರವಿರುವದರಿಂದ ಇದು ಶ್ರೀ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರದೆಂದು ನಾವು ಊಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರು ತಮ್ಮ 'ಸರ್ವದರ್ಶನಸಂಗ್ರಹ'ದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಸರ್ವಜ್ಞವಿಷ್ಣುಶರ್ಮರನ್ನೂ ಜೈಮಿನೀಯನ್ಯಾಯಮಾಲಾವಿಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀವಿದ್ಯಾತೀರ್ಥರನ್ನೂ ವಂದಿಸಿರುವದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಅವರ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳ ಗುರುಗಳಾಗಿರಬಹುದು; ಸಂನ್ಯಾಸದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಮೇಲೆ ಬರೆದ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ದೀಕ್ಷಾಗುರುಗಳಾದ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾನಂದರಿಗೆರಗಿರುವರೆಂದು ಹೇಳುವದು ಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರಿಗೆ ಶ್ರೀಶಂಕರಾನಂದರು ದೀಕ್ಷಾಗುರುಗಳೆಂದು ಸರ್ವದರ್ಶನಸಂಗ್ರಹ ಭೂಮಿಕಾಕಾರರಾದ ಶ್ರೀಮಾರುಲಕರ ಶಂಕರಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯ

ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಶ್ರೀವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರು ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ 'ಮಾಧವ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನವರಾಗಿದ್ದು ಬರೆದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಾಂತವನ್ನು ಹೇಳಿದವರಾಗಿದ್ದು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸುದ್ದಿಯನ್ನೆ ಎತ್ತದಿರುವದರಿಂದ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಅವರ ತುರೀಯಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬರೆದದ್ದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇವರ ಕಾಲವು ಹದಿನಾಲ್ಕನೆ ಶತಮಾನ. ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲ ಮೇಲುಪಜ್ಞೆಯಾದ ಇವರ ಪೂರ್ಣಚರಿತ್ರೆಯು ಮೈಕಟ್ಟು ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ದೊಡ್ಡ ಸ್ವತಂತ್ರಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಕ್ಷಪದವಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಶೋಭಿಸತಕ್ಕದ್ದೇ ಹೊರತು ಇಲ್ಲಿ ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುದುರಿಕೊಳ್ಳುವದರಲ್ಲಿ ಅದರ ಸೊಗಸು ಅಷ್ಟೇನೂ ಎದ್ದುಕಾಣಲಾರದು. ಅದರದೊಂದು ಹೊಳಪನ್ನು ನೋಡಬೇಕೆನ್ನುವವರು ನಮ್ಮ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯಕಾವ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಮನಸ್ಸು ಹಾಕಬೇಕು.

ಈ ಗ್ರಂಥವು ಶ್ರೀವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರ ಲೇಖಿನಿಯಿಂದ ಹರಿದುಬಂದಿರುವದರಿಂದ ಶ್ರೀಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದ ಶುದ್ಧಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಇದು ಅಚ್ಚಳಿಯದಂತೆ ವಿವರಿಸುವದೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಸಂಶಯ ಉಂಟಾಗುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಶ್ರೀವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರು ಶ್ರೀಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರ ಸಾಮಾನ್ಯಶಿಷ್ಯರಲ್ಲ; 'ಶಿಷ್ಯಾದಿಚ್ಛೇತ್ಪರಾಜಯಂ' (ಶಿಷ್ಯನಿಂದ ಸೋಲನ್ನು ಬಯಸಬೇಕು) ಎಂಬ ವಚನದಂತೆ ಶ್ರೀವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರು ಶ್ರೀಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರಿಗಿಂತ ಮುಂದುವರಿದವರೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಅತ್ಯುಕ್ತಿಯಾಗಲಾರದು. ಹೇಗೆಂದರೆ :

(೧) ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ವೇದಾಂತ (ಉಪನಿಷತ್ತು) ಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದವರು ; ಶ್ರೀವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರು ವೇದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದವರು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ವೈದ್ಯ, ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ, ಜ್ಯೋತಿಷ, ವ್ಯಾಕರಣ-ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳ ಮೇಲೆ ಕೂಡ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದು ಹತ್ತುಕಡೆಗೂ ಹರಿಯುವ ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಬೆಳಗಿದವರು. ಇದು ಅವರ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯ ಹೆಚ್ಚಿಗೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವದು.

(೨) ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತಮಗೆ ನೆಲ್ಲಿಯಕಾಯನ್ನು ನೀಡಿದ ಬಡವಿಯ ಒಂದು ಮನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬಂಗಾರದ ನೆಲ್ಲಿಯಕಾಯ್ಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದವರು ; ಶ್ರೀವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರು ತಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸಮೃದ್ಧಿಯಾಗಿ ಬಂಗಾರದ ಸುರಿಮಳೆಯನ್ನು ಸುರಿಸಿದವರು. ಇದು ಅವರ ತಪಃಶಕ್ತಿಯ ಹೆಚ್ಚಿಗೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವದು.

(೩) ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಪರಮಾರ್ಥವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಮುಗಿಲು ಮುಟ್ಟಿದವರು; ಶ್ರೀವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರು ಪರಮಾರ್ಥವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಆ ನೆಲೆಯನ್ನೂ ಮುಟ್ಟಿ ವ್ಯವಹಾರವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಕೂಡ ಬೆರಗಾಗುವಂತೆ ದೊಡ್ಡದೊಂದು ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಮಂತ್ರಿಗಳಾಗಿ ಮಾದರಿಯ ರಾಜ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಅದನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿ 'ಇದಂ ಬ್ರಾಹ್ಮ್ಯಮಿದಂ ಕ್ಷಾತ್ರಂ' ಎಂದು ಜಯಭೇರಿಯನ್ನು ಹೊಡೆಸಿದವರು. ಇದು ಅವರ ವ್ಯವಹಾರಶಕ್ತಿಯ ಹೆಚ್ಚಿಗೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವದು.

ಆದ್ದರಿಂದ ಮಹಾಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಮಹಾತಪಸ್ವಿಗಳೂ ಮಹಾದಕ್ಷರೂ ಆದ ಇಂಥ ಮಹಾವಿಭೂತಿಗಳ ಬುದ್ಧಿವೈಭವದಿಂದ ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ಪ್ರವಹಿಸಿದ ಕಾಲುವೆಯಾದ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ಎಲ್ಲ ವಿಧದಿಂದಲೂ ಎಲ್ಲರ ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೂ ಎಲ್ಲರ ಮೆಚ್ಚಿಕೆಗೂ ತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುವದು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಶುದ್ಧಸಂಪ್ರದಾಯದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಗಳ ಕೌಶಲಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದುಕಡೆಗೆ ತಂದು ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾದ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದಂತೆ ಮಾಡುವ ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಹೆಸರು ಹೇಳಿ ಬಿಟ್ಟು ಮುಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇದರ ಸರಿಜೋಡಿ ಇನ್ನೊಂದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅತ್ಯುಕ್ತಿಯಾಗಲಾರದು. ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನ ಜನರ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದ ಹಾಗೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಬೇರೆಬೇರೆಯವರು ಬೇರೆಬೇರೆ ಬಗೆಯ ವಿವರಣೆಗಳ ರಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆ: ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿರುವ ಚೈತನ್ಯದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೇ ಜೀವನೆಂದಿರುವದಷ್ಟೆ; ಅಂತಃಕರಣದೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕುಬಿದ್ದ ಚೈತನ್ಯವೇ ಜೀವನೆಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಮತ; ಅವಿದ್ಯಾಪ್ರತಿಬಿಂಬವೇ ಜೀವನೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಮತ; ಈಶ್ವರನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಜೀವವೆಂದು ಮಗದೊಂದು ಮತ. ಮಾಯೆ, ಅವಿದ್ಯೆ-ಈ ಎರಡೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಎಂದು ಒಂದು ಮತ; ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಮತ. ಮಾಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿದ ಚೈತನ್ಯವೆ ಈಶ್ವರನೆಂದು ಒಂದು ಮತ; ಬುದ್ಧಿಯ ವಾಸನೆಗಳ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿದ ಚೈತನ್ಯವೆ ಈಶ್ವರನೆಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಮತ. ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬುದೊಂದೇ ಒಂದೆಂದು ಒಂದು ಮತ; ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಜೀವರ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯೆಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಮತ. ಹೀಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸುವ ರಚನೆಯ ರೀತಿಗಳು ಈಗಾಗಲೆ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟಿರುವವು; ಇನ್ನೂ ಹೊಸವೂ ತಲೆಯೆತ್ತಲೂ ಬಹುದು. ಯಾರಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮನಗಾಣಲಾಗುವದೊ ಅದೇ ಸರಿಯಾದದ್ದೆಂದು ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರವರು

ಅಡಿ ತೋರಿಸಿರುವರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಓದುವಾಗ ವಾಚಕರಿಗೆ ಇತರ ಗ್ರಂಥಗಳ ವಾಚನದಿಂದಾಗಿರುವ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಬಗೆಯ ರಚನೆಯು ಕಂಡ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಇದನ್ನು ಸಂಶಯದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಬಾರದು. ಇದು ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರ ಉಪದೇಶದ ರೀತಿಯನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸುವದೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯದಿರಬೇಕು.

ವೇದಾಂತದ ಸ್ವಂತ ಯೋಗ್ಯತೆ

ಆದರೆ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಗೌರವವು ಶ್ರೀ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರ ಬರೀ ಹೆಸರಿನ ಬೆಲೆಯ ಮೇಲೆಯೇ ನಿಂತಿಲ್ಲ; ಅದು ತನ್ನೊಳಗಿರುವ ತಿರುಳಿನ ತೂಕದ ಮೇಲೆ ವಿಜೃಂಭಿಸುವದು. ನಮ್ಮ ವೇದಾಂತವು ಬರೀ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಮೂಟೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ಅದನ್ನು ಹೇಳತಕ್ಕವರ ಹೆಸರ ಬಲವು ಅದಕ್ಕೆ ಬಹಳವಾಗಿ ಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ನಮ್ಮ ಸುದೈವದಿಂದ ಅದು ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುವ ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದು ಯುಕ್ತಿಗೂ ಹೊಂದುವಂಥದ್ದಾಗಿರುವದು. ಈ ಅನುಭವವೂ ಯುಕ್ತಿಗಳೂ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯಬುದ್ಧಿಗೆ ತಾವಾಗಿ ಎಂದಿಗೂ ಹೊಳೆಯುವವುಗಳಾಗಿರದೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ನಿಃಶ್ವಾಸರೂಪವೆಂದು ಹೆಸರುಗೊಂಡಿರುವ ಶ್ರುತಿಯು ನೆನಪುಗೊಟ್ಟಾಗ ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ದಿಕ್ಕಿಗೂ ತಮ್ಮ ಬಿರುಬೆಳಕನ್ನು ಬೀರುವವುಗಳಾಗಿರುವವು. ಆ ಅನುಭವಗಳನ್ನೂ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಬೆಳಗುವ ವಿಚಾರದ ಹೊರತು ಮೋಕ್ಷವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವ ಜ್ಞಾನವು ಮೈಗೂಡುವದಿಲ್ಲವೆಂಬರ್ಥವನ್ನು ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಎಷ್ಟೋ ಕಡೆ ಎತ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಆ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಶ್ರೀ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರು ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಬಲದಿಂದ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಮೆರುಗನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಎಲ್ಲರ ಕಣ್ಣಿಗೂ ಎದ್ದುಕಾಣುವಂತೆ ವಾಚಕರ ಮುಂದೆ ಇಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ ಇರುವ ಯಾವನಾದರೂ ಇದರಲ್ಲಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಈಗಲೇ ಇಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಮನಗಾಣಬಹುದು. ಆದಕಾರಣ ವೇದಾಂತದ ಗೌರವವು ತನ್ನ ಸ್ವಂತಯೋಗ್ಯತೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದದ್ದಾಗಿರುವದು. ಈ ಸ್ವಂತಯೋಗ್ಯತೆಯ ನೆನಪಾಗುವದಕ್ಕೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕರ ನೆರವು ಬೇಕು. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡದೆ ಕಂಡ ಕಂಡ ಹೊರತೋರಿಕೆಯ ಮಾತ್ರದವರ ಮಾತಿನಮೇಲೆ ಇಡುವ ಕುರುಡು ನಂಬಿಕೆಯಾಗಲಿ ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡಿ ಮನಗಂಡ ದೊಡ್ಡವರ ಮಾತಿನಮೇಲೆ ಕೂಡ ಎಷ್ಟುಮಾತ್ರವೂ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಇಲ್ಲದಿರುವದಾಗಲಿ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕಡೆಹಾಯಿಸಲಾರ

ವಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ದೊಡ್ಡವರೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವವರ ಮೇಲೆ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನಿಟ್ಟು ಅವರ ಸಹಾಯದಿಂದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯುವದು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವು. ಹೀಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ ವಿಚಾರವಿಶೇಷಗಳಿರುವದೊಂದೇ ಅಲ್ಲ; ಆ ವಿಚಾರವಿಶೇಷಗಳು ರಕ್ತಗತವಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ರೋಮಕೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಹರಿಯುತ್ತ ನಡೆನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗುವ ಧ್ಯಾನ ಮೊದಲಾದ ಸಾಧನವಿಶೇಷಗಳ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯಕ್ಕೂ ತಕ್ಕ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ತೋರಿಸಿರುವದು ಚಿನ್ನಕ್ಕೆ ಪುಟವಿಟ್ಟಂತಾಗಿರುವದು.

ದೊಡ್ಡವರು ಹೇಳಿರುವ ಧರ್ಮವಿಚಾರಗಳೆಂಬ ಪಕ್ವಾನ್ನಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಉಣಬಡಿಸುವ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ನನಗೆ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಗ್ರಂಥವನ್ನೋದಿದರೆ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸವಿದ ಹಾಗೆ ಆಗುವಂತಿರುವ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಪಂಚದಶಿಯನ್ನು ಕನ್ನಡಿಸಬೇಕೆಂದು ಮನಸ್ಸಾಯಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಾಮೃತದ ಕವಿಯು—

ಈ ಗ್ರಂಥದ ವಿಶೇಷ ಲಕ್ಷಣ

ಸುಲಿದ ಬಾಳೆಯ ಹಣ್ಣಿನಂದದಿ।
ಕಳೆದ ಸಿಗುರಿನ ಕಬ್ಬಿನಂದದ।
ಉಳಿದ ಉಷ್ಣದ ಹಾಲಿನಂದದಿ ಸುಲಭವಾಗಿರ್ಪ॥
ಲಲಿತವಹ ಕನ್ನಡದ ನುಡಿಯುಲಿ।
ತಿಳಿದು ತನ್ನೊಳು ತನ್ನ ಸೌಖ್ಯವ।
ಗಳಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಸಾಲದೇ? ಕನ್ನಡದಲಿನ್ನೇನು!—

ಎಂದು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಆಗಬೇಕಾದರೆ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಸಂಸ್ಕೃತಗ್ರಂಥಗಳ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸುಲಭವಾದ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಒಳಗೊಂಡು ಸರಳವಾಗಿದ್ದು ಓದಿದೊಡನೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿಸುವಂತೆ ಆಗಿರಬೇಕಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ—

(೧) ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪಂಚದಶಿಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲಸವು ಕನ್ನಡಿಗರ ಗಂಟಲಲ್ಲಿಳಿಯದ ತುತ್ತಾಗುವದಲ್ಲದೆ ವಿಚಾರದ ಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಗಟ್ಟೆಯೂ ಆಗುವದೆಂದರಿತು, ಶ್ಲೋಕವನ್ನೂ ಪ್ರತಿಪದಾರ್ಥವನ್ನೂ ಕೊಡುವದರ ಮೂಲಕ ಅನವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಗ್ರಂಥದ ಆಕಾರವನ್ನು ಬೆಳೆಯಗೊಡದೆ ಯಾವ ತಡೆಯೂ

ಇಲ್ಲದೆ ಗಟಗಟ ಗಂಟಲಲ್ಲಿಳಿಯುವ ಹಾಗಿರುವಂತೆ ಅದರ ತತ್ತ್ವಾರ್ಥಗಳ ಹಾಲನ್ನೆಲ್ಲ ಹಿಂಡಿ ತೆಗೆದು ಅದಕ್ಕೆ ಸರಳವಾದ ವಿವರಣೆಯ ರೂಪವಾದ ಸಕ್ಕರೆಯನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಇನ್ನೇನೂ ಬೇಡವೆನಿಸಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹುರಿಗೊಳಿಸುವಂಥ ಮೇಲಾದ ಪಾನೀಯದಂತೆ ಮಾಡಿ, ಸ್ವಲ್ಪ ಓದುವದರಲ್ಲಿಯೇ ಬಹಳ ತಿಳಿಯುವಂತೆ, ಸುಲಭವಾದ ಅಚ್ಚಗನ್ನಡದ ಸವಿಮಾತುಗಳ ಮೂಲಕ ಈ ಸಣ್ಣ ರೂಪಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಿರುವೆನು.

(೨) ಬೇರೆಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳು ಮೊದಲಾದಾಗ ಅದು ಓದುವವರಿಗೆ ತಿಳಿದಿರುವದುತ್ತಮವೆಂದು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ದಪ್ಪಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಳವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಸಣ್ಣಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತೋರಿಸಿರುತ್ತೇನೆ. ಆ ವಿಭಾಗಗಳು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆಯಾ ವಿಭಾಗಗಳ ಬಳಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಗ್ರಂಥದ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇನೆ.

(೩) ಮೂಲದ ಪ್ರತಿಮಾತಿಗೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದರೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಿಚಾರಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನೂ ಅನೇಕ ವಿಶೇಷವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣರ ಸಂಸ್ಕೃತವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಹಾದಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು, ತತ್ತ್ವಾರ್ಥದಲ್ಲಿನ್ನೇನೂ ಉಳಿದಿಲ್ಲವೆಂಬಷ್ಟು, ವಿವರಿಸಿರುತ್ತೇನೆ.

(೪) ಇದರಲ್ಲೆಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಓದುವವರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಗಡಿಬಿಡಿಯಾಗದಂತೆ ಅಚ್ಚಗನ್ನಡದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಹೊರಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ನನ್ನಿಂದಾದಷ್ಟು ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ. ಮನಸ್ಸಿಗೆ ನುರಿಯದಂಥ ಗಡುಸಾದ ವಿಚಾರಗಳೆಂಬ ಉಕ್ಕಿನ ಕಡಲೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಇದು ಯುಕ್ತಿಗಳ, ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಮತ್ತು ಅನುಭವದ ಮಾತುಗಳ ಹೆಣಿಗೆಯೊಳಗೆ ಒತ್ತೀಹಾಕಿ ರಸವನ್ನು ಚಿಮ್ಮುವ ದ್ರಾಕ್ಷೆಯ ಹಣ್ಣುಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿರುವದು. ಶಾಸ್ತ್ರದ ಒಳಹೊಕ್ಕು ಮಾಡಿದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಅರಗುವಂತೆ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ತಂದಿರುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಮೊದಲ ಗ್ರಂಥ.

(೫) ಮೂಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಸೂಚಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಕಂಡಾಗ ಅಂಥ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಎಷ್ಟು ಹದಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಿದರೂ ವೇದಾಂತದ ವಿಚಾರಗಳು ಸ್ವಭಾವವಾಗಿಯೇ [illegible] ಮುರಿಯುವವುಗಳಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವಾದದರಿಂದ ಇದರ ಸವಿಯನ್ನು

ಚೆನ್ನಾಗಿ ಚಪ್ಪರಿಸಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವವರು ಇದನ್ನು ಕಟ್ಟುಕಥೆಗಳಂತೆ ಓದುವದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಹೋಗಬಾರದು.

ಒಂದು ಸೂಚನೆ

ವೇದಾಂತದ ವಿಚಾರಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಮೊದಮೊದಲು ಒಗರೇ ಆಗಿರುವವು. ಅವು ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ಅಲ್ಲಿ ನೆನೆದರೆ ಆಗ ಒಡನೆ ತಮ್ಮ ಮಾಧುರ್ಯರಸವನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹುವವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಓದುವವರು ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಅಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ನೆನೆಸಬೇಕು. ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ನೆನೆಸಿದತೆ ಅಷ್ಟಷ್ಟು ಒಳ್ಳೆಯದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆರೋಗ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವಂಥ ಔಷಧಿಗಳೆಲ್ಲ ಒಗರೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ರೋಗವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವವರೆಲ್ಲರೂ ಔಷಧಿಯ ಒಗರನ್ನು ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಸಹಿಸುವಂತೆ ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳೆಂಬ ರೋಗಗಳನ್ನು ಕಳೆಯುವ ಈ ಔಷಧಿಯ ಒಗರನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲರೂ ಸಿದ್ಧರಾಗಿರಬೇಕು. ವಿಷಯವು ಒಗರಾದರೂ ಭಾಷೆಯು ಅದನ್ನು ಎದ್ದುಕಾಣದಂತೆ ಮಾಡುವ ಅನುಪಾನಸ್ವರೂಪವಾಗಿ ನಾಲಿಗೆಯಲ್ಲಿ ನೀರೂರಿಸುವಂತಿರಬೇಕೆಂಬುದರ ಕಡೆಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯವು ಇದರಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಕಷ್ಟವೆನಿಸಿದರೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತು ಈ ಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ಎದೆಗೊಡಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಆ ಮೇಲೆ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಸುಖಸ್ವರೂಪರಾಗಿಯೇ ಇರಬಹುದು. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಲಾಭವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದ ದುಃಖಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ವೇದಾಂತವೆಂಬ ಹಾಲಿನ ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಹಾಯಾಗಿ ಈಜಾಡಬೇಕೆನ್ನುವವರು ಇದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಕೈನೀಡಬೇಕು.

ಸ್ವವಿಷಯ

ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಮಾತ್ರ ನನ್ನದೇ ಹೊರತು ವಿಷಯಗಳ ಪ್ರತಿಭೆಗಳೆಲ್ಲ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಶ್ರೀವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರು ತುಂಬಿರುವ ಜೀವಕಳೆಗಳೆ. ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಅದರ ಅರ್ಥವಿವರಣೆ ಸಮಂಜಸವೆನಿಸದೆ ಇದ್ದರೆ ಆ ಕೊರತೆಗೆ ಮೂಲಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ಎಷ್ಟುಮಾತ್ರವೂ ಹೊಣೆಯಲ್ಲ; ಅವರ ಆಳಾಗಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟು ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಕಾದಷ್ಟು ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಆ ಅಸಾಮಂಜಸ್ಯಕ್ಕೆ ದಾರಿಗೊಟ್ಟಿರುವ ಹೆಡ್ಡತನವು ನನ್ನ ಪಾಲಿನದು. ಮರವೆಯಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯದ್ದರಿಂದಲೂ ಬಿದ್ದಿರುವ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ಅಭಿಜ್ಞರು ದಯವಿಟ್ಟು ತಿದ್ದಿ ತಿಳಿಸಿದರೆ ಅವರಿಗೆರಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ತಿದ್ದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ. ಮೂಲಗ್ರಂಥದಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ತತ್ತ್ವಾರ್ಥದ ಭಟ್ಟಿಯನ್ನು ಇಳಿಸುವ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ತರ್ಕ

ವಿದ್ವಾಂಸನೂ ಶ್ರೀಶಂಕರಮಠದ ಮಹಾವಿದ್ವತ್ಪರೀಕ್ಷಾಕಕ್ಷ್ಯೆಯಲ್ಲಿರುವವನೂ ಆದ ಚಿ|| ಅನಂತಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರಿಯು ನೆರವಾಗಿರುವನೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಲು ಸಂತೋಷಗೊಳ್ಳುವೆನು. ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದ ಮೇಲೆ ಇದನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹುವದಕ್ಕೇನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ನಾನು ಬರಿಗೈಯಲ್ಲಿ ಮೊಳವನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳ ನನ್ನ ಮಿತ್ರರಾದ ಶ್ರೀ|| ಮಠಮುದ್ರೆ ವಾಸುದೇವರಾಯರು ಉದಾರಹೃದಯದಿಂದ ಮುಂದೆ ಬಂದು, ಗೀತೆಯ ತಿರುಳಿಗೆ ಹೇಗೊ ಹಾಗೆ, ಇದಕ್ಕೂ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ನನ್ನ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡಿಗರೆಲ್ಲರ ಕೃತಜ್ಞತೆಗೆ ಪಾತ್ರರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ದೇವರ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಧರ್ಮಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಗುಣವಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವ ಇವರ ಈ ನಡೆವಳಿಕೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ಬೆಲೆಗೆ ಸರಿಯಾಗಲಾರದ ಉಪಚಾರದ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸುಮ್ಮನಿರುವದೇ ಹೆಚ್ಚು ಭೂಷಣವೆಂದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ವಾಚಕರು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿರುವ ರಸವನ್ನು ಸವಿದು ಕೃತಾರ್ಥರಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಲೇಖನದ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾಶನದ ಶ್ರಮೆಯೆಲ್ಲ ಸಾರ್ಥಕವಾಗುವದೆಂದು ನನ್ನ ಭಾವನೆ. ವಾಚಕರಿಗೆ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಮೂಲಕರ್ತರಾದ ಶ್ರೀ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರ ವಿಷಯಕವಾದ ಭಾವನೆಯುಂಟಾಗುವಂತೆ ಅವರ ರೂಪರೇಖೆಯನ್ನು ಈ ಪುಸ್ತಕಕ್ಕೆ ಜೋಡಿಸಿಡಬೇಕೆಂದು ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಚಿತ್ರಕಲೆಯಲ್ಲಿ ನುರಿತ ಉತ್ಸಾಹಿತರುಣರಾದ ಶ್ರೀ|| ಕೆ. ಶ್ರೀನಿವಾಸರಾಯರು ಮುಂದೆ ಬಂದು ನನ್ನ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ಕೈವಾಡದ ಕುಶಲತೆಯಿಂದ ಅಂದವಾದ ಆಕಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿ, ನೋಡುವವರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸೆಳೆಯುವಂತೆ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬರೆದುಕೊಟ್ಟಿರುವ ಉಪಕಾರವನ್ನೂ ನನ್ನ ಮಿತ್ರರಾದ ಶ್ರೀ|| ಮಧುಗಿರಿಯ ಹನುಮಂತರಾಯರು ಕೈಬರೆಹಕ್ಕೆ ನೆರವಾದದ್ದನ್ನೂ ನಾನಿಲ್ಲಿ ನೆನೆಯದೆ ಇರಲಾರೆನು. ಮುದ್ರಕರಾದ ಶ್ರೀ|| ನರಸಿಂಹ ಮಲ್ಯರವರು ಇದರಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ತಿದ್ದುವ ನನ್ನ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ತುಂಬ ನೆರವಾಗಿ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿಯೂ ಮುದ್ದಾಗಿಯೂ ಮುದ್ರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವರೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ನನಗೆ ಸಂತೋಷವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಂಗಿರಸ — ದೀಪಾವಳಿ
ಬೆಂಗಳೂರು

ಹೊಸಕೆರೆ ಚಿದಂಬರಯ್ಯ



ಜಯ ! ಭುವನೇಶ್ವರಿ

ವಿ ಷ ಯ ಕ್ರ ಮ



ವಚನ–ವೇದಾಂತ

ಪಂಚದಶೀತತ್ತ್ವಾರ್ಥ



೧—ತತ್ತ್ವವಿವೇಕ

ಮಂಗಲಾಚರಣೆ (೧-೨)

"ಶ್ರೀಶಂಕರಾನಂದಗುರುಸ್ವಾಮಿಗಳೇ, ಯಾರಿಗೂ ಗೊತ್ತಾಗದ ದೊಡ್ಡದೊಂದು ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯು ತಾನೇ ಸುಳ್ಳುಸುಳ್ಳಾದ ಬಗೆಬಗೆಯ ವಸ್ತುಗಳ ರೂಪವಾಗಿ ಆಟವನ್ನು ಹೂಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತ ಅದನ್ನೇ ನಿಜವೆಂದು ತಪ್ಪುತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವದು. ತುದಿಮೊದಲಿಲ್ಲದೆ ತುಂಬಿ ಹರಿಯುವ ಈ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರವೆಂಬ ಮಹಾಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಮೊಸಳೆಯಂತೆ ಇದ್ದು ತನ್ನ ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದವರಿಗೆಲ್ಲ ಅದು ಬಹು ದುಃಖವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕಳೆಯುವದಕ್ಕೆ ತಾವು ಒಬ್ಬರೇ ಸಮರ್ಥರು." ಎಂದು ಅವರ ಪಾದಕಮಲಗಳ ಮೇಲೆ ಹಣೆಯನ್ನು ಚಾಚಿ ಅವರ ಅನುಗ್ರಹವನ್ನು ಪಡೆದು, ಆ ಗುರುಗಳ ಸೇವೆಯಿಂದ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದವರಿಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವಂತೆ, ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬೇರೆಮಾಡುವ ವಿಚಾರವು ಆರಂಭಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪ (೩-೧೪)

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳ ಹೆದರಿಕೆಯಂಥ ಹೆದರಿಕೆ ಇನ್ನೊಂದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ. ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕಣ್ಣುಬಿಟ್ಟುನೋಡಿದರೆ ಹುಟ್ಟು

ಸಾವುಗಳೆಲ್ಲ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಗಂಟುಬಿದ್ದವುಗಳೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಹತ್ತಿದ ವುಗಳಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಶರೀರಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ

ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನರೂಪನು ೧–೭

ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರತಕ್ಕವನು. ಆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಲೆ ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳ ಹೆದರಿಕೆಯು ಮಾಯವಾಗುವದು.

ಆ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವದೆಂದರೆ—ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆಕಾಶ, ವಾಯು– ಮೊದಲಾದ ಭೂತಗಳೂ ಅವುಗಳ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ– ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ತೋರುವವಷ್ಟೆ. ನಮಗೆ ಹೊರಗಣವುಗಳಾದ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬಗೆಬಗೆಯು ಕಂಡರೂ ಇವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆದ ಅರಿವಿನಲ್ಲೇನೂ ಬಗೆ ಬಗೆ ಇಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಆಕಾಶದ ಅರಿವಾಯಿತೆಂಬ ಅರಿವೂ ಅರಿವೆ; ವಾಯುವಿನ ಅರಿವಾಯಿತೆಂಬ ಅರಿವೂ ಅರಿವೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸದ್ದಿನ ಮತ್ತು ಸೋಂಕಿನ ಅರಿವಾಯಿತೆಂಬ ಅರಿವೂ ಅರಿವೆ. ಅರಿವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಎರಡು ರೂಪಗಳಿಲ್ಲ. ಇದು ಎಚ್ಚರದ ಮಾತಾಯಿತಷ್ಟೆ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಹೀಗೆಯೇ ಇರುವದು. ಕನಸು ಬರೀ ತೋರಿಕೆಯುದೆಂದೂ ಎಚ್ಚರವು ನಿಜವಾದದ್ದೆಂದೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಭೇದವು ನಮಗೆ ಕಂಡರೂ ಆ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳ ಅರಿವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೇನೂ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ನಿದ್ದೆಯ ವಿಷಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಅರಿವೆಂಬುದು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿರುವದೇ ಹೊರತು ನಿದ್ದೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವಿಚಾರಿಗಳಿಗೆ ತೋರಬಹುದು. ನಿಜವಾಗಿ ಅದು ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ನಿದ್ದೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚತ್ತವನು 'ನಾನು ಇಷ್ಟು ಹೊತ್ತು ಹಾಯಾಗಿ ನಿದ್ದೆಮಾಡಿದೆನು' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನಷ್ಟೆ. ನಿದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಆ ಅನುಭವವಾಗದೆ ಇದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆವನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅನುಭವರೂಪವಾದ ಆ ಅರಿವು ನಿದ್ದೆಗಿಂತ ಬೇರೆ; ಆದರೂ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಅರಿವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಅರಿವೆಂಬುದೆಲ್ಲ ಒಂದೇ. ಹೀಗೆ ಅರಿವೆಂ

ಬುದು ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಏಕರೂಪವಾಗಿರುವದು. ಹೀಗೆಯೇ ಅದು ಪ್ರತಿದಿನದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿತಿಂಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿವರ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಯುಗದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೂ ಹಿಂದೂ ಮುಂದೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವದು. ಎಷ್ಟು ಅಲೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಹೋದರೂ ಸಮುದ್ರವು ಹುಟ್ಟದೆಯೂ ಸಾಯದೆಯೂ ಇರುವಂತೆ ವಿಷಯಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಆಗುವ ಅರಿವುಗಳು ಎಷ್ಟು ಹುಟ್ಟಿಹೋದರೂ ಯಾವದರ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲ ಸಂಬಂಧದ ಅರಿವುಗಳಿಗೂ ಆಧಾರವಾದ ಅರಿವು ಹುಟ್ಟುವದೂ ಇಲ್ಲ; ಸಾಯುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಅಖಂಡವಾದ ಈ ಚೈತನ್ಯವು ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದು. ಈ ಅರಿವೇ, ಎಂದರೆ ಈ ಚಿದ್ರೂಪವೇ, ನಮ್ಮ ಆತ್ಮ.

ಆತ್ಮನು ಆನಂದರೂಪನು
೮–೧೦

ಈ ಆತ್ಮನು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವವನೆಂಬುದರಿಂದಲೆ ಅವನು ಸದ್ರೂಪನೆಂದೂ, ಎಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಇರುವವನೆಂದೂ, ತಿಳಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಸದ್ರೂಪ, ಚಿದ್ರೂಪ– ಎಂಬ ಎರಡು ಲಕ್ಷಣಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಈ ಆತ್ಮನು ಆನಂದರೂಪನೂ ಆಗಿರುವನು. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ತನ್ನ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವಷ್ಟು ಪ್ರೀತಿ ಬೇರೆ ಯಾರ ಮೇಲೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಹೆಂಡಿರು, ಮಕ್ಕಳು–ಮೊದಲಾದವರ ಮೇಲೆ ಎಷ್ಟೇ ಪ್ರೀತಿ ಇದ್ದರೂ ಅದು ಅವರೆಲ್ಲ ತನ್ನ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ಇರುವರೆಂಬ ತಿಳಿವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು. ತನ್ನ ಆತ್ಮದ ಮೇಲೆ ತನಗೆ ಇರುವ ಪ್ರೇಮವು ಬೇರೊಂದರ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಉಂಟಾದದ್ದಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದು ಹೆಂಡಿರು, ಮಕ್ಕಳು–ಮೊದಲಾದವರ ಮೇಲಿನ ಪ್ರೇಮಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದಾಗಿ ತನ್ನ ತುಟ್ಟತುದಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಆತ್ಮನು ಪರಮಾನಂದರೂಪನು. ಅಂಥ ತಾನು ಇಲ್ಲದಂತಾಗಬೇಕೆಂದು ಯಾವನೂ ಬಯಸುವದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವರು ಮೂಢರು ಅವಮಾನವನ್ನು ತಡೆದುಕೊಳ್ಳಲಾರದೆಯೊ ಅಥವಾ ಬೇನೆಯ ಬಿರುಸಿನಿಂದ ಬೇಯಲಾರದೆಯೊ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು

ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುವದುಂಟು. ಅವರು ದುಃಖದ ಮನೆಯಾದ ದೇಹವನ್ನೇ ತಾವೆಂದು ತಪ್ಪುತಿಳಿದು ಆ ತಾವು ಇಲ್ಲದಂತೆ ಆಗಬೇಕೆಂದು ಆ ರೀತಿ ಮಾಡಿದಂತೆ ಕಂಡರೂ ಅವಮಾನದ ಅಥವಾ ಬೇನೆಯ ಸೋಂಕಿನಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ತಾವು ಸುಖವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಮನೋಭಾವವು ಅವರ ಉದ್ದೇಶದ ಹಿಂದೆ ಅವಿತುಕೊಂಡಿರುವದು. ಹೀಗೆ ತಾನು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವದೇ ತನ್ನ ಮೇಲೆ ತನಗಿರುವ ಪರಮಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವದು. ಪ್ರೀತಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಸುಖದ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತುತ್ತಿರುವದೇ ಸ್ವಭಾವ. 'ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಪರಮಪ್ರೀತಿ' ಎಂಬುದರಿಂದಲೆ ಆತ್ಮನು ಪರಮಸುಖಸ್ವರೂಪನೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವದು.

ಆತ್ಮವು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪವೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಯಿತಷ್ಟೆ. ಆತ್ಮನ ಈ ಸತ್, ಚಿತ್, ಆನಂದ—ಎಂಬ ಮೂರು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ 'ನಾನು

ಆನಂದಸ್ವರೂಪವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿಯದಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ೧೧–೧೪

ಇದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ನಮ್ಮ ಸದ್ರೂಪವೂ, ಎಂದರೆ ನಿಜವಾದ ಇರುವಿಕೆಯೂ, 'ನಾನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ನಮ್ಮ ಚಿದ್ರೂಪವೂ, ಎಂದರೆ ಅರಿವಿನ ರೂಪವೂ, ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೆ ಇರುವವು. ಪೂರ್ಣಾನಂದರೂಪವಾದ ಅಂಶವು ಮಾತ್ರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ. ಅದೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವು ಪರಮಸುಖಸ್ವರೂಪವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿದಿರಬೇಕಾಗುವದು. ನಮ್ಮ ನಡೆವಳಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿಕೊಂಡರೆ ನಮಗೆ ಅದು ತಿಳಿದಿದೆಯೆಂದೇ ತಲೆಯನ್ನು ಬಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡು ಹೂಗುಟ್ಟಬೇಕಾಗುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹೊಳೆದಿರದೆ ಇದ್ದರೆ ನಾವು ಅದರ ಮೇಲೆ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಅದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹೊಳೆದಿರುವದೆಂದು ಎದೆಯ ಮೇಲೆ ಕೈ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೇಳೋಣವೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಅಳುಕುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಆತ್ಮನು ಪರಮಸುಖಸ್ವರೂಪನೆಂದು

ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ನಮಗೆ ಸುಖದ ಭಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ನೀಡಿರೆಂದು ನಾವು ಹೆಂಡಿರು, ಮಕ್ಕಳು–ಮೊದಲಾದವರ ಮುಂದೆ ಜೋಲುವ ಮುಖವನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ನಾಲಿಗೆಯ ನೀರನ್ನು ತೊಟ್ಟಿಕ್ಕಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಪರಮಸುಖಸ್ವರೂಪನೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೊಳೆದಿದೆಯೆನ್ನಬೇಕೇ ಹೊರತು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹೊಳೆದಿಲ್ಲ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿದು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವದುಂಟು. ಒಂದು ತರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಾಲಕರೊಡನೆ ತನ್ನ ಮಗನೂ ವೇದವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವಾಗ ತಂದೆಗೆ ತನ್ನ ಮಗನ ಧ್ವನಿಯು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಕೇಳಬಂದು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗದಿರುವದುಂಟು. ಇಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಾಲಕರ ಧ್ವನಿಯು ತಂದೆಗೆ ತನ್ನ ಮಗನ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿಯದಂತೆ ಮಾಡಿರುವದು. ಆತ್ಮನ ಆನಂದಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ಎದ್ದು ಕಾಣದಿರುವದಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ, ಎಂದರೆ ಬಹುಕಾಲದಿಂದ ನಾವು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡುಬಂದಿರುವದೇ, ಕಾರಣ. ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವೇನೆಂದರೆ–ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸತ್, ಚಿತ್, ಆನಂದ- ಎಂಬ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಕಂಡರೂ, ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಂಪುಬಣ್ಣವೂ ಬಿಸಿಯೂ ಬೆಳಕೂ ಕಂಡರೂ ಅವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಬೇರೆಯಲ್ಲದೆ ಹೇಗೆ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವವೊ ಹಾಗೆ, ಆತ್ಮವೆಂಬುದೊಂದೇ ವಸ್ತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂಶವೆಂಬುದು ಬರೀ ವ್ಯವಹಾರ.

ಜಗದ್ರಚನೆ (೧೫–೨೯)

ನಮ್ಮ ಆತ್ಮದ ಪೂರ್ಣಾನಂದರೂಪವಾದ ಅಂಶವನ್ನು ಮರೆ ಮಾಡಿರುವ ಅಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂದರೆ-ಇದರಲ್ಲಿ ಸತ್ತ್ವಗುಣ, ರಜೋಗುಣ, ತಮೋಗುಣ- ಎಂಬ ಮೂರು ಗುಣಗಳೂ ಸಮಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬೆರೆತಿರುವವು. ಇದಕ್ಕೆ *ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದೂ ಹೆಸರು.

* ಇದು ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದವರು ಇಟ್ಟಿರುವ ಹೆಸರು.

ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪ ೧೫—೧೬

ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು §ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿರುವದು. ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಎರಡು ಬಗೆ. ಒಂದು ತಿಳಿಯಾದ ಬರೀ ಸತ್ತ್ವಗುಣವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವದು. ಇನ್ನೊಂದು ರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳ ಕೊಳೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸತ್ತ್ವಗುಣವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವದು. ತಿಳಿಯಾದ ಬರೀ ಸತ್ತ್ವಗುಣವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವದಕ್ಕೆ ಮಾಯೆಯೆಂದು ಹೆಸರು. ರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳ ಕೊಳೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸತ್ತ್ವಗುಣವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವದಕ್ಕೆ †ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಮಾಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿದ ಬ್ರಹ್ಮಚೈತನ್ಯವು ಆ ಮಾಯೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಅಡಿಯಾಳಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ತಾನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಲ್ಲವನೆಂಬ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳುಳ್ಳ ಈಶ್ವರ. ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿದ ಬ್ರಹ್ಮಚೈತನ್ಯವು ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಅಡಿಯಾಳಾದ ಜೀವ. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಗುಣಗಳ ಮಿಶ್ರಣದ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯ ವಿಶೇಷದಿಂದ ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿದ

---

§ ಹಳೇಗುಂಪಿನವರು ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನು ಹೇಳುವರು. ಬಿಂಬವು ಒಂದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಬೇಕಾದರೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ದೂರವಾಗಿರಬೇಕಾಗುವದೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ದೂರನಾಗಿರುವದೆಂದರೆ ಅವನು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವನೆಂಬ ಮಾತು ಹೋಗುವದೆಂದೂ ಮುಂತಾಗಿ ಯೋಚಿಸಿ ಈಚೀಚಿನವರು ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಕೃತಿಯೊಡನೆ ಅಭಿಮಾನದ ರೂಪವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಗೊಂಡನೆಂದು ಅವಚ್ಛೇದವಾದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

† ಮಾಯೆಯೂ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಬಹುಜನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಜೀವೇಶ್ವರಭೇದವನ್ನು ಜನರಿಗೆ ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆ ಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ ಇರುವವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಜೀವನೆಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿದ ಅಥವಾ ಅಭಿಮಾನಗೊಂಡ ಚೈತನ್ಯ; ಈಶ್ವರನೆಂದರೆ ಮಾಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿದ ಅಥವಾ ಅಭಿಮಾನಗೊಂಡ ಚೈತನ್ಯ.

ಜೀವರೂ ದೇವ, ಮನುಷ್ಯ, ಪಶು- ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕಬಗೆಯಾಗಿ ರುವರು. ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯೆ ಕಾರಣಶರೀರವು, ಎಂದರೆ ಸ್ಥೂಲಶರೀರಕ್ಕೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರಕ್ಕೂ ಕಾರಣವು. ಈ ಕಾರಣಶರೀರದಲ್ಲಿ ನಾನೆಂದು ಅಭಿಮಾನಗೊಂಡ ಜೀವನಿಗೆ ಪ್ರಾಜ್ಞನೆಂದು ಹೆಸರು. ಮಾಯೆಯು ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಕಾರಣಶರೀರ. ಮಾಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನಗೊಂಡ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯೆಂದರೆ ಒಳಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಆಳುವವನು.

ಜೀವರಿಗೆ ಅವರವರ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಜಗತ್ತುಂಟಾಗಲೆಂದು ಈಶ್ವರನು ಇಚ್ಛಿಸಿದನು.

ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು
೧೮—೨೨

ಅವನ ಆಜ್ಞೆಯಂತೆ ತಮೋಗುಣದ ಹೆಚ್ಚಿಗೆಯುಳ್ಳ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಆಕಾಶ, ವಾಯು, ಅಗ್ನಿ, ನೀರು, ಭೂಮಿ-ಎಂಬ ಐದು ಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವು. ಈ ಐದು ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದ ಸತ್ತ್ವಗುಣದ ಬಹುಭಾಗದಿಂದ ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳಾದವು. ಎಂದರೆ ಆಕಾಶದ ಸತ್ತ್ವಗುಣದಿಂದ ಶ್ರವಣೇಂದ್ರಿಯವು, ವಾಯುವಿನ ಸತ್ತ್ವಗುಣದಿಂದ ತ್ವಗಿಂದ್ರಿಯ, ಅಗ್ನಿಯ ಸತ್ತ್ವಗುಣದಿಂದ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯ, ನೀರಿನ ಸತ್ತ್ವಗುಣದಿಂದ ರಸನೇಂದ್ರಿಯವು, ಭೂಮಿಯ ಸತ್ತ್ವಗುಣದಿಂದ ಘ್ರಾಣೇಂದ್ರಿಯವು-ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆದವು. ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳಾದ ಮೇಲೆ ಉಳಿದಿದ್ದ ಐದು ಸತ್ತ್ವಗುಣಭಾಗಗಳೂ ಕೂಡಿ ಅಂತಃಕರಣವೆಂಬ ಒಳಗಣ ಇಂದ್ರಿಯವಾಯಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆ. ಸಂಶಯರೂಪವಾದ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದಾಗ ಅದು ಮನಸ್ಸು; ನಿಶ್ಚಯವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರೆ ಅದೇ ಬುದ್ಧಿ. ಈ ಐದು ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದ ರಜೋಗುಣದ ಬಹುಭಾಗದಿಂದ ಐದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳಾದವು. ಎಂದರೆ ಆಕಾಶದ ರಜೋಗುಣದಿಂದ ವಾಕ್ಕು, ವಾಯುವಿನ ರಜೋಗುಣದಿಂದ ಪಾಣಿ, ಅಗ್ನಿಯ ರಜೋಗುಣದಿಂದ ಪಾದ, ನೀರಿನ ರಜೋಗುಣದಿಂದ

ವಾಯುವು ಭೂಮಿಯ ರಜೋಗುಣದಿಂದ ಉಪಸ್ಥ- ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆದವು. ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳಾದ ಮೇಲೆ ಉಳಿದಿದ್ದ ಐದು ರಜೋಗುಣಭಾಗಗಳೂ ಕೂಡಿ ಪ್ರಾಣವಾಯುವಾಯಿತು. ಇದರಲ್ಲಿ ಐದು ಬಗೆ. ಹೃದಯದಲ್ಲಿದ್ದು ಉಸಿರಾಡುತ್ತ ದೇಹವು ಕೊಳೆಯದೆ ಬದುಕಿರುವಂತೆ ಮಾಡುವದು ಪ್ರಾಣ; ಗುದದಲ್ಲಿದ್ದು ಮಲಮೂತ್ರಗಳನ್ನು ಕೆಳಕ್ಕೆ ತಳ್ಳುವದು ಅಪಾನ; ನಾಭಿಯಲ್ಲಿದ್ದು ಉಂಡ ಅನ್ನದ ರಸವನ್ನು ನಾಡಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಹಂಚುವದು ಸಮಾನ; ಕಂಠದಲ್ಲಿದ್ದು ಸ್ವರಗಳನ್ನು ನುಡಿಸುತ್ತ ಸಾವು ಬಂದಾಗ ವಾಯುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸೆಳೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವದು ಉದಾನ. ಶರೀರದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇದ್ದು ಹೊರಗಣ ಶೀತೋಷ್ಣಗಳನ್ನು ಒಳಕ್ಕೂ ಒಳಗಣ ಶೀತೋಷ್ಣಗಳನ್ನು ಹೊರಕ್ಕೂ ತೋರಿಸುತ್ತ ಅನ್ನರಸವನ್ನು ಸಮರಸಮಾಡುವದು ವ್ಯಾನ.

ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಐದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಐದು ಬಗೆಯ ವಾಯುಗಳು, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ- ಈ ಹದಿನೇಳು ಅವಯವಗಳುಳ್ಳದ್ದು ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹವೆನಿಸುವದು.

ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಶರೀರವು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ೨೩-೨೫

ಜೀವರ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಲೋಕಗಳಿಗೆ ಹೋಗುವದೂ ಬರುವದೂ ಈ ದೇಹವೆ. ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಕಾರಣದೇಹಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನಗೊಂಡವನು ಪ್ರಾಜ್ಞನೆನಿಸಿದ್ದನಷ್ಟೆ. ಅವನೇ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನಗೊಂಡಾಗ ತೈಜಸನೆನಿಸುವನು. ಮಾಯೆಯೆಂಬ ಕಾರಣದೇಹದಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನಗೊಂಡವನು ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾದ ಈಶ್ವರನೆನಿಸಿದ್ದನಷ್ಟೆ. ಅವನೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರಗಳ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನಗೊಂಡು ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನೆನಿಸುವನು. 'ಎಲ್ಲ ಜೀವರೂ ತಾನೇ' ಎಂದು ಅಭಿಮಾನಗೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಈಶ್ವರನು ಒಟ್ಟಿನ ಅಭಿಮಾನಿಯೆನಿಸಿದನು. ಆ ಅಭಿಮಾನವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಜೀವರೆಲ್ಲರೂ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯ ಅಭಿಮಾನಿಗಳೆನಿಸಿದರು.

ಜೀವರ ಭೋಗಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿ ಅನ್ನ, ನೀರು- ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಒಳಕೊಳ್ಳುವ ದೇಹವನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಸಬೇಕೆಂದು

ಸ್ಥೂಲಶರೀರವು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ೨೬–೨೯

ಭಗವಂತನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಮಾತ್ರದಲ್ಲಿದ್ದ ಐದು ಭೂತಗಳನ್ನೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿ ಬೆರಿಕೆಯ ಐದು ಭೂತಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದನು. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ– ಮೊದಲು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮೂಲಭೂತವನ್ನೂ ಎರಡು ಪಾಲು ಮಾಡಿದನು; ಆಮೇಲೆ ಮೊದಲನೆ ಪಾಲನ್ನು ನಾಲ್ಕು ತುಂಡು ಮಾಡಿದನು; ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮೂಲ ಭೂತದ ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಧಪಾಲಿಗೆ ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳ ಮೊದಲನೆಯ ಅರ್ಧಭಾಗದ ನಾಲ್ಕರಲ್ಲೊಂದೊಂದು ತುಂಡುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿದನು. ಹೀಗಾಗಿ ಐದು ಸ್ಥೂಲಭೂತಗಳಾದವು. ಇವುಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವು ಹುಟ್ಟಿತು. ಆ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ನಡುವೆ ಎಷ್ಟೋ ಲೋಕಗಳಾದವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ನನೀರುಗಳೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಒಳಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಲೋಕಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇಹಗಳೂ ಹುಟ್ಟಿದವು. ಹೀಗೆ ಉಂಟಾದ ಸ್ಥೂಲದೇಹಗಳ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನಗೊಂಡ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನು ವೈಶ್ವಾನರನೆನಿಸಿದನು. ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ದೇಹಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನಗೊಂಡ ದೇವ, ಮನುಷ್ಯ, ಪಶು–ಮೊದಲಾದ ತೈಜಸರು ವಿಶ್ವರೆನಿಸಿದರು. ವಿಶ್ವತೈಜಸಪ್ರಾಜ್ಞರು ತಮ್ಮೊಳಗಿರುವ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿಯದೆ:ಹೊರಹೊರಗೇ ನೋಡುವವರಾದರು.

ಆತ್ಮನ ಉದ್ಧಾರ (೩೦–೪೧)

ಸಂಸಾರಸ್ವರೂಪ ೩೦–೩೨

ಈ ಜೀವರು ತಮ್ಮ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಸುಖಗಳನ್ನೂ ದುಃಖಗಳನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ; ಮುಂದೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕರ್ಮಫಲಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ಮಫಲಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಅಂಥ ಫಲಗಳನ್ನು ಮುಂದೆಯೂ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯ ಬೀಜವು ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಆ ಇಚ್ಛೆಯೇ ಅವನನ್ನು ಮುಂದೆ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ

ತೊಡಗಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಅದರ ಫಲಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತ ಸಾಯುತ್ತ ಇರುವ ಇವರ ಬಾಳು ನದಿಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದ ಹುಳುಗಳು ಸುಳಿಯಿಂದ ಸುಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಆ ತೊಡಕಿನಲ್ಲಿಯೇ ಮುಂದೆ ಸಾಗುತ್ತಿರುವಂತೆ ಇರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವರಿಗೆ ಸುಖವೆಂಬುದು ಎಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲ. ಸುಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಹುಳುಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದ ಪುಣ್ಯದ ಫಲವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ದಯಾಳು ಬಂದು ತಮ್ಮನ್ನು ಎತ್ತಿ ದಡದ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಹಾಕಿದರೆ ಆಗ ಅವುಗಳ ಉದ್ಧಾರ. ಆಗ ಅವು ಮರದ ನೆರಳನ್ನು ಸೇರಿ ಹಾಯಾಗಿರುವವು. ಹಾಗೆ ಜೀವರು ತಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದ ಪುಣ್ಯದ ಫಲವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಗುರುವಿನ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಪಡೆದು ಅನ್ನಮಯಮೊದಲಾದ ಐದು ಕೋಶಗಳನ್ನೂ ತಾನಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಾಗ ಶಾಶ್ವತಸುಖವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಅನ್ನಮಯ, ಪ್ರಾಣಮಯ, ಮನೋಮಯ, ವಿಜ್ಞಾನಮಯ, ಆನಂದಮಯ- ಇವೇ ಪಂಚಕೋಶಗಳು. ಕತ್ತಿಯನ್ನು ಮರೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಒರೆಯು ತಾನೆ ಕತ್ತಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವಂತೆ ಈ ಐದು ಕೋಶಗಳು ಆತ್ಮನನ್ನು ಮರೆಮಾಡಿ ತಾವೆ ಆತ್ಮನಂತೆ ಕಾಣುವವು. ಹೀಗಾಗಿ ಜೀವನು ತನ್ನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಾನು ಮರೆತು ಒಂದೊಂದು ಕೋಶವನ್ನೆ ಆತ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದು ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳ ಬಲೆಗೆ ಬಿದ್ದಿರುವನು. ಐದು ಭೂತಗಳೂ ಸೇರಿ ಆಗಿರುವ ಸ್ಥೂಲದೇಹವೇ ಅನ್ನಮಯಕೋಶ. ರಜೋಗುಣದವುಗಳಾದ ಐದು ಪ್ರಾಣಗಳಿಂದಲೂ ಐದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಲೂ ಕೂಡಿದ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹವು ಪ್ರಾಣಮಯಕೋಶ. ಸತ್ತ್ವಗುಣದವುಗಳಾದ ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಲೂ ಸಂಶಯವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೂ ಕೂಡಿದ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹವು ಮನೋಮಯಕೋಶ. ಆ ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಲೂ ನಿಶ್ಚಯವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ಕೂಡಿದ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹವು

ಪಂಚಕೋಶವಿವೇಕ ೩೩—೪೧

ವಿಜ್ಞಾನಮಯಕೋಶ. ಮಲಿನಸತ್ತ್ವಗುಣವುಳ್ಳ ಕಾರಣಶರೀರವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಪ್ರಿಯ, ಮೋದ, ಪ್ರಮೋದ-ಎಂಬ *ವೃತ್ತಿಗಳುಳ್ಳ ಆನಂದಮಯಕೋಶ. ಪ್ರಿಯವೆಂದರೆ ತನಗೆ ಇಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡುವದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ಆನಂದ. ಮೋದವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ಆನಂದ. ಪ್ರಮೋದವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ಆನಂದ. ಈ ಐದು ಕೋಶಗಳೂ ನಿಜವಾಗಿ ಶರೀರದ ಹೆಸರುಗಳು. ಆದರೂ ಅವುಗಳನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಆತ್ಮನೆಂದು ಅಭಿಮಾನಗೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಆಯಾ ಕೋಶಮಯನಾಗಿ ಆ ಹೆಸರಿನಿಂದಲೂ ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವನು. ತನ್ನೊಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಯಾವನು ಈ ಐದು ಕೋಶಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತಾನೊ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉಪಾಯವೇನೆಂದರೆ— ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಅನ್ನಮಯಕೋಶವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕನಸಿನ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಆತ್ಮನಿರುತ್ತಾನೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ನಮಯಕೋಶವಾದ ಸ್ಥೂಲದೇಹವು ಆತ್ಮವಲ್ಲ. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೂ ನಿದ್ರೆಯ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಆತ್ಮನಿರುವನು; ಆದ್ದರಿಂದ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹವು ಆತ್ಮವಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಪ್ರಾಣಮಯ, ಮನೋಮಯ, ವಿಜ್ಞಾನಮಯ- ಎಂಬ ಮೂರು ಕೋಶಗಳೂ ಆತ್ಮವಲ್ಲ. ಈ ಮೂರು ಕೋಶಗಳೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸತ್ತ್ವರಜೋಗುಣಗಳ ಸ್ಥಿತಿವಿಶೇಷದಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆಯೇ ಹೊರತು ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಗಾಢನಿದ್ರಾನಂದವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೂ ಆತ್ಮನು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನು; ಆದ್ದರಿಂದ ಗಾಢನಿದ್ರಾನಂದಕ್ಕಿಂತ, ಎಂದರೆ ಆನಂದಮಯಕೋಶಕ್ಕಿಂತ, ಆತ್ಮನು ಬೇರೆ.

---

* ಪ್ರಿಯ, ಮೋದ, ಪ್ರಮೋದ— ಎಂಬ ವೃತ್ತಿಗಳು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುವವು. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವೃತ್ತಿಗಳಿಲ್ಲವಾದರೂ ಆಗ ಜೀವನು ತನಗರಿವಿಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ಆನಂದಮಾತ್ರವನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವನು.

ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನ

ಸೊದೇಹುಲ್ಲಿನೊಳಗಣಿಂದ ಎಳೆಯುಸುಳಿಹುಲ್ಲನ್ನು ಈಚೆಗೆ ತೆಗೆದಂತೆ ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿವಂತರು ಆತ್ಮನನ್ನು ಮೂರು ಶರೀರಗಳಿಂದಲೂ ಬೇರೆಮಾಡಿಕೊಂಡೊಡನೆ ಆ ಆತ್ಮನು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಲಕ್ಷಣನಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೆ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮೊದಲಾದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳು ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ಜೀವಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯ ೪೨-೪೪

ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯೆಂದರೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದಂಶವನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿ ತೋರಿಸುವದು. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಇದರಲ್ಲಿ ತತ್, ತ್ವಂ, ಅಸಿ- ಎಂಬ ಮೂರು ಪದಗಳಿವೆ. ಅಸಿ ಎಂಬ ಪದವು ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವದು. ಅದಿರಲಿ. ತತ್ ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ತೋರುವ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ-ತಮೋಗುಣದ ಹೆಚ್ಚಿಗೆಯುಳ್ಳ ಮಾಯೆಯ ಸಂಬಂಧಗೊಂಡು ತನ್ನ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಜಗತ್ತು ತೋರುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಉಪಾದಾನಕಾರಣನೂ, ಎಂದರೆ ಜಗತ್ತಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡವನೂ, ಶುದ್ಧಸತ್ತ್ವಗುಣದ ಹೆಚ್ಚಿಗೆಯುಳ್ಳ ಆ ಮಾಯೆಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಾಡಿದ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೂ, ಎಂದರೆ ಹೊರಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಮಾಡಿದವನೂ, ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಉಪಾದಾನಕಾರಣ ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ—ಈ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳೂ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವದೂ ಉಂಟು. ಹೇಗೆಂದರೆ ಜಾಡರಹುಳು ನೂಲಿಗೆ ತನ್ನ ಶರೀರದಿಂದ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗಿಯೂ, ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಶರೀರದಿಂದಲೇ ನೂಲನ್ನು ಹೊರಗೆಡುಹುವದಾಗಿಯೂ, ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವಾಗಿಯೂ, ಎಂದರೆ ನೂಲನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹಬೇಕೆಂದು ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಂಡು ಅದರಂತೆ ಹೊರಗೆಡಹಿದ್ದಾಗಿಯೂ, ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಇನ್ನು ತ್ವಂ ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ತೋರುವ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ — ರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳ ಮಿಶ್ರಣವಾದ ಕಾರಣದಿಂದ ಬಯಕೆಗಳಿಂದಲೂ ಕರ್ಮಗಳಿಂದಲೂ

ಹೊಲಸಾಗಿರುವ ಮಲಿನಸತ್ತ್ವದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಸಂಬಂಧಗೊಂಡಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮ. ಈ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ತಮೋಗುಣದ ಹೆಚ್ಚಿಗೆಯುಳ್ಳ ಮಾಯೆ, ಶುದ್ಧಸತ್ತ್ವಗುಣದ ಹೆಚ್ಚಿಗೆಯುಳ್ಳ ಮಾಯೆ, ಮಲಿನಸತ್ತ್ವದ ಅವಿದ್ಯೆ – ಈ ವಿರೋಧಗುಣಗಳುಳ್ಳ ಮೂರನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ತತ್ಪದದ ಅರ್ಥದಲ್ಲೊಂದಂಶವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ತ್ವಂ ಪದದ ಅರ್ಥದಲ್ಲೊಂದಂಶವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳುವದು ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿ. ಹೀಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವದೇ ಜನರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. 'ಆ ಅವನೇ ಈ ಇವನು' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆ, ಈ–ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಿಂದ ತೋರುವ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದ ದೇಶ, ಕಾಲ–ಮೊದಲಾದ ವಿರೋಧಾಂಶಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಂದಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದುಂಟು. ಅದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಗಂಟುಬಿದ್ದ ಮಾಯೆಯನ್ನೂ ಜೀವನಿಗೆ ಗಂಟುಬಿದ್ದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಒಂದೇ ಆದ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದರೂಪಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತೋರಿಸುವದು ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿ.

“ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ತಿಳಿದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸವಿಕಲ್ಪವೊ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವೊ? ಸವಿಕಲ್ಪವೆಂದರೆ ಅದು ನಾಮ, ರೂಪ–ಮೊದಲಾದ ವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದೊಂದಾಗುವದರಿಂದ ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೆನಿಸುವದು. ಇನ್ನು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವೆಂದರೆ ನಾಮ, ರೂಪ–ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ವಿಶೇಷಗಳೂ ಇಲ್ಲದ್ದು ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಎಲ್ಲಿಯೂ ತಿಳಿದೂ ಇಲ್ಲ; ತಿಳಿಯುವದು ಶಕ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ” ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವದಾದರೆ ಈ ಆಕ್ಷೇಪವೇ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಬಾಯಿಕಟ್ಟುವ ಉತ್ತರವಿದೆ.

ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥದ ಮೇಲೆ ವಿಕಲ್ಪ ೪೯–೫೨

ಒಂದನೆಯದು

ಅದೇನೆಂದರೆ 'ಈ ನಿನ್ನ ವಿಕಲ್ಪವು, ಎಂದರೆ ಹಾಗೋ? ಹೀಗೋ? ಎಂದು ಕೇಳೋಣವು, ಸವಿಕಲ್ಪದ ಮೇಲೋ? ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪದ ಮೇಲೋ?' ಎಂದು ತಿರುಗಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕುತ್ತೇವೆ. ಆಗ 'ನಿರ್ವಿ

ಕಲ್ಪವು ಲಕ್ಷ್ಯವಾಗುವದೋ ಇಲ್ಲವೋ' ಎಂಬುದೇ ವಿಕಲ್ಪವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಹಿಂದಿನ ಮಾತನ್ನು ಮುಂದಿನ ಮಾತು ಹೊಡೆಯುವದು. ಹೇಗೆಂದರೆ - ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವೆಂದರೆ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲದ್ದೆಂದರ್ಥ; ಅದರ ಮೇಲೆ ವಿಕಲ್ಪವೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದರ್ಥ; ವಿಶೇಷವಿಲ್ಲದ್ದೆಂದು ಮೊದಲು ಹೇಳಿ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಕೇಳುವದು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರೋಧ. ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಘಾತದೋಷವೆಂದು ಹೆಸರು.

ಎರಡನೆಯದು

ಇನ್ನು 'ಸವಿಕಲ್ಪವು ಲಕ್ಷ್ಯವಾಗುವದೋ? ಇಲ್ಲವೋ?' ಎಂಬುದೇ ವಿಕಲ್ಪವೆಂದರೆ ತನಗೆ ತನ್ನನ್ನೇ ಆಶ್ರಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದಂತಾಗುವದು. ಹೇಗೆಂದರೆ - ವಿಕಲ್ಪದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು ಸವಿಕಲ್ಪ; 'ಅದು ಲಕ್ಷ್ಯವಾಗುವದೋ? ಇಲ್ಲವೋ?' ಎಂಬುದು ನಿನ್ನ ವಿಕಲ್ಪವಷ್ಟೆ; ಆಗ ನೀನು ಹೇಳುವದು—

ವಿಕಲ್ಪದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಮೇಲೆ ವಿಕಲ್ಪ

ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವದು. ನಿನ್ನ ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ೧ನೆಯದೆಂದೂ ಮೊದಲೇ ವಿಶೇಷಣದ ಸ್ಥಲದಲ್ಲಿರುವ ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ೨ನೆಯದೆಂದೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ೧ನೆ ಮತ್ತು ೨ನೆ ಎರಡು ವಿಕಲ್ಪಗಳೂ ಒಂದೇ ಎಂದರೆ ಲಕ್ಷ್ಯವಾಗುವಿಕೆ ಅಥವಾ ಆಗದಿರುವಿಕೆಯೆಂಬ ವಿಕಲ್ಪಗಳುಳ್ಳದ್ದರ ಮೇಲೆ ಲಕ್ಷ್ಯವಾಗುವಿಕೆ ಅಥವಾ ಆಗದಿರುವಿಕೆಯ ವಿಕಲ್ಪ (ಪ್ರಶ್ನೆ) ವೆಂದಾಯಿತು. ಈಗ ಇಲ್ಲಿ ದೋಷವೇನೆಂದರೆ— ೧ನೇದು ನಿರ್ಣಯವಾಗಬೇಕಾದ ವಿಕಲ್ಪ; ೨ನೇದು ಅದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿ ಮೊದಲೇ ಇರಬೇಕಾದ ವಿಕಲ್ಪ; ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದದ್ದರಿಂದ ಒಂದೇ ವಿಕಲ್ಪವು ತಾನೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿಯೂ ತಾನೆ ನಿರ್ಣಯವಾಗಬೇಕಾದದ್ದಾಗಿಯೂ ಇದ್ದಂತಾಗುವದು. ಇದರಲ್ಲಿ ೨ನೇ ವಿಕಲ್ಪವು ಸಿದ್ಧಿಸಬೇಕಾದರೆ ೧ನೇ ವಿಕಲ್ಪವು ನಿರ್ಣಯವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ೧ನೇ ವಿಕಲ್ಪವು ನಿರ್ಣಯವಾಗಬೇಕಾದರೆ ೨ನೇ ವಿಕಲ್ಪವು

ಸಿದ್ಧಿಸಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಆತ್ಮಾಶ್ರಯದೋಷವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಮೂರನೆಯದು

೧ನೇ ಮತ್ತು ೨ನೇ ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯೆಂದರೆ 'ಯಾವ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ೨ನೇ ವಿಕಲ್ಪವು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆಯೋ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸವಿಕಲ್ಪವೊ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವೊ?' ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತೇವೆ. ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವೆಂದರೆ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಕಲ್ಪವೆಂದಾಗಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರೋಧವಾದ ಮಾತಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸವಿಕಲ್ಪಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಕಲ್ಪವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಆಗ ನೀನು ಹೇಳುವದು—

ಸವಿಕಲ್ಪಬ್ರಹ್ಮ[೩] + ವಿಕಲ್ಪ[೨] .... ಈ ಗುಂಪಿನ ಮೇಲೆ ವಿಕಲ್ಪ[೧] ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವದು. ಈಗ ೩ನೇ ಸಂಖ್ಯೆಯ ವಿಕಲ್ಪವು ತಲೇಹಾಕಿರುವದು. ಈ ೩ನೇ ವಿಕಲ್ಪವೂ ೧ನೇ ವಿಕಲ್ಪವೂ ಒಂದೇನೋ ಬೇರೆಯೋ? ಒಂದೇ ಎಂದರೇನು ದೋಷವೆಂದರೆ—೧ನೇದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆದ ೩ನೇದು ಸಿದ್ಧಿಸಿದ ಮೇಲೆ ೨ನೇ ವಿಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ದಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ; ಆ ೨ನೇ ವಿಕಲ್ಪ ಸೇರಿದಮೇಲೆ ೧ನೇ ವಿಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ದಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ದೋಷ.

ನಾಲ್ಕನೆಯದು

ಈಗ ೩ನೇ ವಿಕಲ್ಪವು ಸೇರಿದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸವಿಕಲ್ಪವೊ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವೊ? ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪದ ಮೇಲೆ ವಿಕಲ್ಪವೆಂಬುದು ಆಗದ ಮಾತಷ್ಟೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸವಿಕಲ್ಪದ ಮೇಲೆಯೇ ವಿಕಲ್ಪವೆನ್ನಬೇಕು. ಆಗ ನೀನು ಹೇಳುವದು—

ಸವಿಕಲ್ಪಬ್ರಹ್ಮ[೪] + ವಿಕಲ್ಪ[೩] + ವಿಕಲ್ಪ[೨]... ಈ ಗುಂಪಿನಮೇಲೆ ವಿಕಲ್ಪ[೧] ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವದು. ಈಗ ೪ನೇ ಸಂಖ್ಯೆಯ ವಿಕಲ್ಪ

ವೊಂದು ಎದ್ದಿರುವದು. ಈ ೪ನೇದೂ ೧ನೇದೂ ಒಂದೇನೋ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೋ? ಒಂದೇ ಎಂದರೆ ೧ನೇದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆದ ೪ನೇದು ಸಿದ್ಧವಾದ ಮೇಲೆ ೩ನೇದು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕು ; ಅದಾದ ಮೇಲೆ ೨ನೇದು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕು ; ಅದಾದ ಮೇಲೆ ೧ನೇದು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕು. ೧ನೇದು ಸಿದ್ಧವಾದರೆ ೪ನೇದು ಸಿದ್ಧವಾದಂತಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ೪ನೇದೂ ೧ನೇದೂ ಒಂದೇ. ೪ನೇದು ಸಿದ್ಧವಾದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸುತ್ತು ಹೀಗೆಯೇ. ಇದಕ್ಕೆ ಚಕ್ರಿಕಾಪತ್ತಿ ಎನ್ನುವರು.

ಐದನೆಯದು

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ೪ನೇದೂ ೧ನೇದೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯೆಂದರೆ '೪ನೇ ವಿಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸವಿಕಲ್ಪವೊ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವೊ?' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುವದು. ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವೆನ್ನುವದಾಗದ ಮಾತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸವಿಕಲ್ಪವೇ ಆಗಬೇಕು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ೫ನೇ ವಿಕಲ್ಪವೊಂದು ಹುಟ್ಟುವದು. ಮತ್ತೆ ಅದರ ಆಶ್ರಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಸವಿಕಲ್ಪವೇ ಆಗಿರಬೇಕಾಗಿ ಬಂದು ೬ನೇ ವಿಕಲ್ಪ ಹುಟ್ಟಬೇಕಾಗುವದು. ಈರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೆ ನಿಲ್ಲದೆ ಸಾಗುತ್ತಿರುವದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನವಸ್ಥಾ ದೋಷವೆಂದು ಹೆಸರು.

ಈ ಬಗೆಯ ದೋಷಗಳು ಗುಣ, ಕ್ರಿಯೆ, ಜಾತಿ, ದ್ರವ್ಯ, ಸಂಬಂಧ-ಎಂಬ ಐದು ವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವವು. ಹೇಗೆಂದರೆ-ಈಗ 'ವಿಕಲ್ಪವು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೋ ಸವಿಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೋ' ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸಿದಂತೆ 'ಗುಣವು ಗುಣವಿಲ್ಲದ್ದರಲ್ಲಿಯೋ ಗುಣವುಳ್ಳದ್ದರಲ್ಲಿಯೋ?' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗ ಈ ದೋಷಗಳು ಕಾಣುವವು. ಇದು ಬಾಯಿಕಟ್ಟುವ ಉತ್ತರವಾಯಿತಷ್ಟೆ. ಇನ್ನು ಸಮಾಧಾನವೇನೆಂದರೆ ಗುಣ, ಕ್ರಿಯೆ—ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವವೇ ಹೊರತು ಆ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅದರೊಳಗಿರುವವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ನೀನು ಬೇರೆಯೆಂದು ತಿಳಿದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ನಿನ್ನ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಸರಿಯಲ್ಲ. ವಿಕಲ್ಪವಿರುವಿಕೆ, ವಿಕಲ್ಪವಿಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ—ಮೊದ

ಲಾದವು ನಿಜವಾಗಿದ್ದು ಆತ್ಮವಸ್ತುವಿಗೆ ಸೋಂಕುವದಿಲ್ಲ. ವಿಕಲ್ಪ ಮಾಡುವಿಕೆ, ಲಕ್ಷ್ಯತ್ವ, ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧ—ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡಿರುವ ಕಲ್ಪನೆಗಳು.

ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ

'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮೊದಲಾದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವಾದ ಜೀವ ಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನೊಳಕ್ಕೆ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವದು ಶ್ರವಣ. ಶ್ರವಣವನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದ 'ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು

ಸಾಧನಗಳು
೫೩—೫೪

ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಹೇಳುವವೊ? ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಇನ್ನೇನನ್ನಾದರೂ ಹೇಳುವವೊ?' ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣವಿಷಯಕವಾದ, ಎಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರತಾತ್ಪರ್ಯವಿಷಯಕವಾದ, ಸಂಶಯವು ಹೋಗುವದು. ಆ ಶ್ರವಣದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಿದ ಅರ್ಥವನ್ನ ಯುಕ್ತಿಗೆ ಹೊಂದಿಸಿ ಗಟ್ಟಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ಮನನ. ಮನನವನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದ 'ಅಭೇದವೇ ಸತ್ಯವೊ? ಭೇದವೇ ಸತ್ಯವೊ?' ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವಿಷಯಕವಾದ ಸಂಶಯವು ಹೋಗುವದು. ಹೀಗೆ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲದಂತೆ ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನೆಲೆಗೊಳಿಸಿ ಅದನ್ನೇ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎಡೆಬಿಡದಂತೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದು ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ. ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದ ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳೇ ತಾನೆಂಬ ವಿರುದ್ಧಭಾವನೆಗಳು ಹೋಗುವವು.

ನಿದಿಧ್ಯಾಸನದಲ್ಲಿ ಮೊದಮೊದಲು ತಾನು ಧ್ಯಾನಮಾಡುವವನೆಂದೂ ತನ್ನ ಧ್ಯಾನವು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವು ತಿಳಿಯಬರುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ಮೂರು

ಸಮಾಧಿ
೫೫—೬೧

ಕವಲುಗಳು ತೋರುತ್ತಿರುವವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ತಾನು ಧ್ಯಾನಮಾಡುವವನೆಂಬ ಕವಲೂ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನವು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವದೆಂಬ ಕವಲೂ ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲಗೆ ಅಡಗುತ್ತ ಬಂದು ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಉಳಿದು ಮನಸ್ಸು ಗಾಳಿ

ಇಲ್ಲದಕಡೆ ಇರುವ ದೀಪದಂತೆ ಆದರೆ ಆಗ ಅದು ಸಮಾಧಿಯೆನಿಸು ವದು. ಆ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಒಳಕೊಂಡ ವೃತ್ತಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಸಮಾಧಿಯಿಂದ ಎದ್ದಮೇಲೆ ತಾನು ಅದು ವರೆಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದೆನೆಂದು ಅವನಿಗೆ ನೆನಪಾ ಗುವದು. ಆದರಿಂದ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವೃತ್ತಿ ಇತ್ತೆಂದು ಊಹಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಸಮಾಧಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವನ ದೇಹವು ನೆಟ್ಟಗೆ ಕುಳಿತಿರುವದರಿಂದ ಆದರಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣವು ಜಾಗರೂಕವಾಗಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ದೇಹವು ಗಾಢ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೊಹಾಗೆ ನೆಲದಮೇಲೆ ಬಿದ್ದುಬಿಡಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗೆ ಬೀಳದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿ ಇರುವದೆನ್ನ ಬೇಕಾಗುವದು. ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದನ್ನೆ ಒಳಗೊಂಡು ಎಡೆಬಿಡದ ಪ್ರವಾಹದಂತೆ ಹರಿಯಬೇಕಾದರೆ ಹಿಂದಣ ಪುಣ್ಯದ ಬಲವೂ ಒದಗಬೇಕು; ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅದನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವ ಅಭ್ಯಾಸದ ಸಂಸ್ಕಾರವೂ ನೆರವಾಗಬೇಕು. ಭಗವಂತನಾದ ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣನು ಈ ಸಮಾಧಿಯನ್ನೆ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿರು ವನು. ಈ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರೆ ಅನೇಕಸಲ ಹುಟ್ಟಿಸತ್ತು ಕೂಡಿಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ನಾಶವಾಗು ವವು. ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನದ ಹೊಲಸನ್ನೆಲ್ಲ ಕಳೆಯುವಂಥ ಪವಿತ್ರವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಎದ್ದು ತೋರುವದು. ತಿಳಿದವರು ಇದನ್ನು ಧರ್ಮಮೇಘ ವೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಧರ್ಮವೆಂಬ ಅಮೃತದ ಧಾರೆ ಗಳನ್ನು ಸಮೃದ್ಧಿಯಾಗಿ ಸುರಿಸುವದು. ಇದರಿಂದ ನಾನು, ನನ್ನದು- ಮೊದಲಾದ ಜ್ಞಾನವಿರುದ್ಧವಾಸನೆಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಉಳಿಯದಂತೆ ಅಳಿಸಿಹೋಗುವವಲ್ಲದೆ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳ ಗುಡ್ಡೆಗಳೆಲ್ಲ ಬೇರುಕಿತ್ತೆಸೆ ದಂತಾಗುವವು.

ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳ ರೂಪವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇದ್ದ ಅಡ್ಡಿಗಳೆಲ್ಲ ಕಳೆದು ಹೋಗುತ್ತಲೆ ಮೊದಲು ಎಲ್ಲಿಯೋ ಇರಬಹುದೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದ ಬ್ರಹ್ಮವು, ಅಂಗಯ್ಯೊಳಗಣ ನೆಲ್ಲಿಯಕಾಯಂತೆ, ತಾನೇ ಎಂದು

ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಒಬ್ಬನು ಸದ್ಗುರುಗಳಿಗೆ ಶರಣುಹೋಗಿ ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮವಿರುವದೆಂಬ ಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿಕೊಂಡರೂ ಅದು ಅವನು ಮನಃಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಎಲ್ಲ ಪಾಪಗಳಿಗೂ ಬೆಂಕಿಯಾಗಿ ಸುಟ್ಟುಬಿಡುವದು. ಸದ್ಗುರುಗಳ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮೊದಲಾದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ತಾನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರಂತು ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಅವನ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಕತ್ತಲೆಗೆ ಅದು ನಡುಹಗಲಿನ ಪ್ರಚಂಡಸೂರ್ಯನಂತಾಗುವದು.

ಜ್ಞಾನದ ಫಲ ೬೨-೬೫

ಹೀಗೆ ತನ್ನೊಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಪಂಚಕೋಶಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸನ್ನಿಟ್ಟು 'ತಾನೆ ಬ್ರಹ್ಮ'ವೆಂದರಿತು ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳ ತೊಡಕನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಂಡವನು ಈಗಲೇ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಾಗುತ್ತಾನೆ.

೨—ಪಂಚಭೂತವಿವೇಕ

ಪಂಚಭೂತಗಳ ವರ್ಣನೆ (೧–೧೬)

ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ವಿಚಾರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಜೀವಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಜೀವಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಣುವದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿ ಮೊದಲು ತತ್ಪದದ ಅರ್ಥವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಂಚಭೂತಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿಯುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ:

ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದೆ ಬರೀ ಸದ್ರೂಪವಾದ (ಇರುವಿಕೆಯ ರೂಪವಾದ) ಬ್ರಹ್ಮವು ಒಂದೇ ಇತ್ತೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಪಂಚಭೂತಗಳನ್ನೂ ಅದರಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಐದುಭೂತಗಳನ್ನೂ ವಿಚಾರದ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ಇಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಯ ರೂಪವಾದ ಶಬ್ದವೆಂಬ ಒಂದೇ ಗುಣ. ಆಕಾಶದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ವಾಯುವಿಗೆ ಬಿಸ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದವೊಂದು, ಬೆಚ್ಚಗೂ ತಣ್ಣಗೂ ಇಲ್ಲದ ಸ್ಪರ್ಶವೊಂದು—ಹೀಗೆ ಎರಡು ಗುಣಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪರ್ಶವು ವಾಯುವಿನ ಸ್ವಂತಗುಣ; ಶಬ್ದವು ಪಿತ್ರಾರ್ಜಿತ, ಎಂದರೆ ಹಿಂದಿನ ಭೂತವಾದ ಆಕಾಶದಿಂದ ಇಳಿದು ಬಂದದ್ದು. ವಾಯುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಅಗ್ನಿಗೆ ಭುಗುಭುಗು ಎಂಬ ಶಬ್ದ, ಬೆಚ್ಚಗಿರುವ ಸ್ಪರ್ಶ, ಬೆಳಗುವ ರೂಪ—ಹೀಗೆ ಮೂರು ಗುಣಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪವು ತನ್ನ ಸ್ವಂತಗುಣ; ಉಳಿದವು ಪಿತ್ರಾರ್ಜಿತ. ಅಗ್ನಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ನೀರಿಗೆ ಬುಲುಬುಲು ಎಂಬ ಶಬ್ದ, ತಣ್ಣಗಿರುವ ಸ್ಪರ್ಶ, ಬಿಳಿಯ ರೂಪ, ಸಿಹಿಯಾದ ರಸ—ಹೀಗೆ ನಾಲ್ಕು ಗುಣಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ರಸವು ಸ್ವಂತಗುಣ; ಉಳಿದವು ಪಿತ್ರಾರ್ಜಿತ. ನೀರಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಭೂಮಿಗೆ ಕಡಕಡ ಎಂಬ ಶಬ್ದ, ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿರುವ ಸ್ಪರ್ಶ, ಕಪ್ಪು ಮೊದಲಾದ ರೂಪಗಳು, ಸಿಹಿ ಮತ್ತು ಹುಳಿ ಮೊದಲಾದ ರಸಗಳು, ಒಳ್ಳೆಯ ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟ ಗಂಧಗಳು—ಹೀಗೆ ಐದು ಗುಣಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಧವು ತನ್ನ ಸ್ವಂತಗುಣ; ಉಳಿದವು ಪಿತ್ರಾರ್ಜಿತ. ಹೀಗೆ ಈ ಗುಣಗಳಿಂದ ಪಂಚಭೂತಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಬೇರೆಯಾಗಿರುವವು.

ಪಂಚಭೂತಗಳ ಗುಣಗಳು ೧–೫

ಈ ಐದು ಭೂತಗಳ ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ಸತ್ತ್ವಾಂಶದಿಂದ ಶ್ರೋತ್ರ, ತ್ವಕ್ಕು, ಚಕ್ಷು, ಜಿಹ್ವೆ, ಘ್ರಾಣ-ಎಂಬ ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯ

ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳ ವರ್ಣನೆ ೬-೯

ಗಳಾಗಿರುವವು. ಆಕಾಶದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಶ್ರೋತ್ರವು ಕಿವಿಯಲ್ಲಿದ್ದು ಶಬ್ದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವದು. ವಾಯುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ತ್ವಕ್ಕು ಚರ್ಮದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇದ್ದು ಸ್ಪರ್ಶವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವದು. ಅಗ್ನಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯಗಳು ಕಣ್ಣುಗಳಲ್ಲಿದ್ದು ರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವವು. ನೀರಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜಿಹ್ವೆಯು ನಾಲಿಗೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ರಸವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವದು. ಭೂಮಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಘ್ರಾಣವು ಮೂಗಿನಲ್ಲಿದ್ದು ವಾಸನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವದು. ಹೊರಗೆ ಕಾಣುವ ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿ—ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಚಕ್ಷು, ಶ್ರೋತ್ರ-ಮೊದಲಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೂಡುಗಳೇ ಹೊರತು ಅವೇ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲ. ಅವೇ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಾದರೆ ನಿದ್ದೆ, ಮೂರ್ಛೆ, ಸಾವು–ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವುಗಳಿರುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವವು. ಈ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಅಪಂಚೀಕೃತವಾದ, ಎಂದರೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಭೂತಗಳಿಂದ ಆದವುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಕಾಣಬರುವದಿಲ್ಲ. ಕಣ್ಣಿನ ನೋಡುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಕಿವಿಯ ಕೇಳುವಿಕೆ-ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಅವುಗಳ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಊಹಿಸಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ಎಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೊರಕ್ಕೇ ಹರಿಯುತ್ತಿರುವವು. ಒಂದೊಂದು ವೇಳೆ ಅವು ಒಳಗೇ ತಮ್ಮ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವದೂ ಉಂಟು. ಹೇಗೆಂದರೆ: ಕಿವಿಯನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡರೆ ಪ್ರಾಣವಾಯುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಜಠರಾಗ್ನಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಒಳಗಣ ಸದ್ದು ಕೇಳಬರುವದು; ನೀರನ್ನು ಕುಡಿದಾಗಲೂ ಅನ್ನವನ್ನು ಉಂಡಾಗಲೂ ಒಳಗೆ ಅವುಗಳ ಸೋಂಕು ತಿಳಿಯಬರುವದು; ಕಣ್ಣು ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡರೆ ಒಳಗಿರುವ ಕತ್ತಲೆ ಕಾಣುವದು; ಹುಳಿದೇಗು ಬಂದಾಗ ಒಳಗಣ ರಸವೂ ಗಂಧವೂ ಗೊತ್ತಾಗುವವು.

ಈ ಐದು ಭೂತಗಳ ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ರಜೋಗುಣದಿಂದ ವಾಕ್, ಪಾಣಿ, ಪಾದ, ಪಾಯು, ಉಪಸ್ಥ—ಎಂಬ ಐದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳಾಗಿರುವವು. ನುಡಿಯುವದು, ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದು, ನಡೆಯುವದು, ಮಲವನ್ನು ಬಿಡುವದು, ಆನಂದಿಸುವದು—ಎಂಬೀ ಐದು ಅವುಗಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು. ವ್ಯವಸಾಯ, ವ್ಯಾಪಾರ—ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ಇವುಗಳೊಳಗೇ ಸೇರಿದವುಗಳೆಂದರಿಯಬೇಕು. ಈ ಐದು ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ, ನುಡಿಯುವದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯು ಮುಖದಲ್ಲಿರುವ ವಾಕ್ಕೆಂಬ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದಲೂ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯು ಕೈಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪಾಣಿಯೆಂಬ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದಲೂ ನಡೆಯುವದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯು ಕಾಲುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪಾದವೆಂಬ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದಲೂ ಮಲವನ್ನು ಬಿಡುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ಗುದದಲ್ಲಿರುವ ಪಾಯುವೆಂಬ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದಲೂ ಆನಂದಿಸುವದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯು ಗುಹ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಉಪಸ್ಥವೆಂಬ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುವದು. ಈ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಕೂಡ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳಂತೆ ಅಪಂಚೀಕೃತವಾದ, ಎಂದರೆ ಬಹುಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ, ಭೂತಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಕಾಣಬರುವದಿಲ್ಲ. ನುಡಿಯುವಿಕೆ, ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ—ಮೊದಲಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಅವುಗಳ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಊಹಿಸಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಹೊರಗೆ ಕಾಣುವ ಮುಖ (ಬಾಯಿ) ಮೊದಲಾದವು ವಾಕ್ಕು ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಗೂಡುಗಳೇ ಹೊರತು ಅವೇ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲ. ಅವೇ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಾದರೆ ನಿದ್ದೆ, ಮೂರ್ಛೆ, ಸಾವು—ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವು ಇರುವದರಿಂದ ಕೆಲಸವು ನಡೆಯಬಹುದಾದೀತು. ಹಾಗೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವೇ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವವು.

ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳ ವರ್ಣನೆ ೧೦-೧೧

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಹತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೇಲೆಯೂ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ನಡೆಸುವ ಇಂದ್ರಿಯ ಬಂದುಂಟು. ಅದು ಹೃದ

ಯುಕಮಲವೆಂಬ ಗೂಡಿನಲ್ಲಿರುವದು. ಅದರ ಹೆಸರು ಮನಸ್ಸು. ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಹೊರಗಿನವು; ಮನಸ್ಸು ಒಳಗಿನದು. ಈ ಮನಸ್ಸು ಯಾವಾಗಲೂ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಮುಂದು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೊರಬೀಳುವದೇ ಹೊರತು

ಮನಸ್ಸಿನ ವರ್ಣನೆ ೧೨-೧೬

ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಹೊರಬೀಳಲಾರದು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮುಂದೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮುತ್ತಿಕೊಂಡ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಅವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದು ಆ ವಿಷಯಗಳು ಒಳ್ಳೆಯವೆಂದೋ ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟವೆಂದೋ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವದು. ಈ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸತ್ತ್ವ, ರಜ, ತಮ—ಎಂಬ ಮೂರು ಗುಣಗಳಿರುವವು. ಈ ಗುಣಗಳಿಂದ ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುವದು. ಹೇಗೆಂದರೆ: ಅದರಲ್ಲಿ ಸತ್ತ್ವಗುಣದಿಂದ ವೈರಾಗ್ಯ, ತಾಳ್ಮೆ, ಔದಾರ್ಯ-ಮೊದಲಾದವುಗಳೂ ರಜೋಗುಣದಿಂದ ಬಯಕೆ, ಸಿಟ್ಟು, ಲೋಭ, ಪ್ರಯತ್ನ—ಮೊದಲಾದವುಗಳೂ ತಮೋಗುಣದಿಂದ ಸೋಮಾರಿತನ, ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆ, ತೂಕಡಿಕೆ - ಮೊದಲಾದವುಗಳೂ ತಲೇಎತ್ತುವವು. ವೈರಾಗ್ಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳುಂಟಾಗುವದರಿಂದ ಧರ್ಮಾಚರಣೆಯುಂಟಾಗಿ ಸತ್ತಮೇಲೆ ಉತ್ತಮಲೋಕಕ್ಕೊಯ್ಯುವ ಪುಣ್ಯವು ಒದಗೂಡುವದು; ಬಯಕೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳುಂಟಾಗುವದರಿಂದ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಧರ್ಮವೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಅಧರ್ಮವೂ ನಡೆದು ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮನುಷ್ಯನೇ ಆಗುವಂತೆ ಪುಣ್ಯವೂ ಪಾಪವೂ ಎರಡೂ ಗಂಟುಬೀಳುವವು; ಸೋಮಾರಿತನ ಮೊದಲಾದವುಗಳುಂಟಾಗುವದರಿಂದ ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಆಯುಸ್ಸು ಕಳೆದುಹೋಗುವದು. ಈ ಪುಣ್ಯವೂ ಪಾಪವೂ ಎಲ್ಲ ಮನಸ್ಸಿನ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿಯ ಧರ್ಮಗಳು. ಆ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ನಾನುನಾನೆಂದು ಅಭಿಮಾನಿಯಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಜೀವನೇ ಆ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವನು.

ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ-ಮೊದಲಾದ ಭೂತಗುಣಗಳು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದಂತೆ ಕಾಣುವದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಗಡಿಗೆ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಐದುಭೂತಗಳಿಂದಾದವುಗಳೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಆಗಿರುವದು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಕೂಡ ಪಂಚಭೂತಗಳಿಂದಾದವುಗಳೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೂ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಎಲ್ಲವೂ ಭೂತ ಕಾರ್ಯಗಳು ೧೭

ಅನ್ನದಿಂದ ಮನಸ್ಸೂ ನೀರಿನಿಂದ ಪ್ರಾಣಗಳೂ ಮುಂತಾಗಿ ಆದವೆಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆ. ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯವು ಆಕಾಶದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಾದ್ದರಿಂದಲೆ ಆಕಾಶದ ಗುಣವಾದ ಶಬ್ದವನ್ನು ತಿಳಿಯಬಲ್ಲದ್ದಾಗಿರುವದೆಂದು ಮುಂತಾಗಿ ವಿಚಾರದಿಂದ ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಆ ಮಾತು ಯುಕ್ತಿಗೂ ಹೊಂದಿದಂತಾಗುವದು.

ಸದ್ವಸ್ತುವಿನ (ಇರುವಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪದ) ವಿಚಾರ (೧೮-೪೬)

'ಈ ಜಗತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಸದ್ವಸ್ತು ಮಾತ್ರವೆ ಆಗಿತ್ತು' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಜಗತ್ತೆಂದರೆ: ಮನಸ್ಸು ಮೊದಲಾದ ಹನ್ನೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಲೂ, ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯರೂಪವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ, ಯುಕ್ತಿಯೆಂಬ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಇನ್ನೂ ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೂ ಕೂಡ ಏನೇನು ತೋರಬರುವವೊ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಜಗತ್ತೆಂಬ ಮಾತಿನೊಳಗೆ ಅಡಕವಾಗಿರುವವು. ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಇದೆಲ್ಲ ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಒಂದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಹೆಸರುಗಳೂ ರೂಪವೂ ಯಾವದೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅರುಣನ ಮಗನಾದ ಉದ್ದಾಲಕನೆಂಬ ಮಹರ್ಷಿಯು ಶ್ವೇತಕೇತುವೆಂಬ ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಹೇಳಿರುವನು. ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಒಂದೇ ಆಗಿತ್ತೆಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಭೇದಗಳೂ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಭೇದಗಳ ಮೂರುಬಗೆ ಯಾವದೆಂದರೆ: ಒಂದು ಮರದಲ್ಲಿ ಎಲೆ, ಹೂ,

ಸದ್ವಸ್ತು ಒಂದೇ ಇತ್ತೆಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥ ೧೮--೨೫

ಹಣ್ಣು—ಹೀಗೆಲ್ಲ ಬೇರೆಬೇರೆ ತೋರುವವಷ್ಟೆ. ಇದು ತನ್ನೊಳಗೇ ಇರುವ (ಸ್ವಗತ) ಭೇದ. ಒಂದು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಜಾತಿಯ ಅನೇಕಮರಗಳಿರುವವಷ್ಟೆ. ಅವುಗಳೊಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಜಾತಿಯೊಳಗಣ (ಸಜಾತೀಯ) ಭೇದ. ಅದೇ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆಜಾತಿಯ ಮರಗಳೂ ಕಲ್ಲು ಮೊದಲಾದವುಗಳೂ ಇರುವವಷ್ಟೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಯ (ವಿಜಾತೀಯ) ಭೇದ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವಿಗೂ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಭೇದಗಳು ಕಾಣುವದುಂಟು. ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲಿದ್ದ ಸದ್ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರು ಭೇದಗಳೂ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ + ಒಂದು + ಏ ಎಂಬ ಮೂರು ಮಾತುಗಳು ಹೊರಪಡಿಸುವವು. ಒಂದು ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ತನ್ನೊಳಗೆ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುವದು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಯುಕ್ತಿಗೂ ಹೊಂದಿಸಿ ತೋರಿಸಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ: ಮರಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಎಲೆ, ಹೂ, ಹಣ್ಣು—ಮೊದಲಾದ ಅವಯವಗಳಿರುವವೊ ಹಾಗೇನಾದರೂ ಸದ್ವಸ್ತುವಿಗೂ ಇದ್ದರೆ ಆಗ ಅದು ತನ್ನೊಳಗಣ ಭೇದಗಳುಳ್ಳದ್ದಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಸದ್ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅವಯವಗಳನ್ನು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಸದ್ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅಂಶಗಳುಂಟೆಂದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಹೆಸರನ್ನೂ ರೂಪನ್ನೂ ಅದರ ಅವಯವವೆನ್ನೋಣವೆಂದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಅವುಗಳ ಮಾತೆಲ್ಲಿಯದು! ಹೆಸರುಗಳೂ ರೂಪುಗಳೂ ಹುಟ್ಟುವದೇ ಸೃಷ್ಟಿ. ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಅವುಗಳಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸದ್ವಸ್ತು ಆಕಾಶದಂತೆ ನಿರವಯವವಾದದ್ದು. ಇದರಿಂದ ಸದ್ವಸ್ತುವಿಗೆ ತನ್ನೊಳಗಣ ಭೇದವಿಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ತನ್ನ ಜಾತಿಯೊಳಗಣ ಭೇದವೂ ಅದರಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಏ ಎಂಬ ಅವಧಾರಣಪ್ರತ್ಯಯವು ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಸದ್ವಸ್ತುವಿದ್ದರೆ ತನ್ನ ಜಾತಿಯೊಳಗಣ ಭೇದವು ಕಾಣುತ್ತಿತ್ತು. ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಇರುವದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಹೋದರೂ ಎರಡಕ್ಕೂ ಏನೂ ಭೇದವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಗಡಿಗೆಯಿರುವದು, ಬಟ್ಟೆಯಿರುವದು-ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ 'ಇರುವದು'

ಎಂಬ ಸದ್ರೂಪವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಂಡರೂ ಅದೆಲ್ಲ ಹೆಸರಿನ ಮತ್ತು ರೂಪದ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ತೋರುವ ಭೇದವೇ ಹೊರತು ಇರುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ಸದ್ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ, ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸದ್ವಸ್ತುವಿಗೆ ತನ್ನ ಜಾತಿಯೊಳಗಣ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಮೂರನೆಯದು ಬೇರೆ ಜಾತಿಯ ಭೇದ. ಈ ಕಾಣುವ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸದ್ವಸ್ತುವಿಗೆ ಬೇರೆಜಾತಿಯ ಭೇದವೆನ್ನೋಣವೆಂದರೆ ಅದು ಸಲ್ಲದೆಂದು 'ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಮಾತು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತು ಕೂಡ ಯುಕ್ತಿಗೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಸದ್ವಸ್ತುವಿನ ಜಾತಿಯಲ್ಲದ್ದು ಅಸತ್ತೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಮಾತಿಗೆ ಇಲ್ಲದ್ದೆಂದರ್ಥ. ಇಲ್ಲದ್ದು ಹೇಗೆ ಇರುವದೆನಿಸೀತು! ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತು ಸದ್ವಸ್ತುವಿಗೆ ತಕ್ಕ ಎದುರಾಳಿಯಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಸದ್ವಸ್ತುವಿಗೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಯ ಭೇದವೆಲ್ಲಿಂದ ಬಂದೀತು!

ಆದ್ದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಒಂದೇ ಇತ್ತೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ದಿಕ್ಕುತೋಚದವರಾಗಿ ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ಶೂನ್ಯವಾಗಿಯೇ ಇತ್ತೆಂದು ಹೇಳಿದರು. ಅವರಿಗೇಕೆ ದಿಕ್ಕು ತೋಚಲಿಲ್ಲವೆಂದರೆ: ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದವನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ದಿಕ್ಕು ತೋಚುವದಿಲ್ಲವೊ ಹಾಗೆ ಶೂನ್ಯವಾದಿಯ ಬುದ್ಧಿಯು

ಶೂನ್ಯವಾದವು ತಲೆ ಎತ್ತಿದ್ದು ೨೬-೩೧

ಯಾವದೊಂದು ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲದ ಅಖಂಡಾನಂದವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಲೆ, ಖಂಡವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿದಂತೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೆಜ್ಜೆ ಇಡಲಾರದೆ, ಹೆದರಿಕೊಂಡಿತು. ಆಕಾರವುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಉಳಿದ ಯೋಗಿಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಆಕಾರವೂ ಇಲ್ಲದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಸಮಾಧಿಯೆಂದರೆ ಬಹಳ ಭಯವೆಂದು ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುವರು. ಅವರು ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ: 'ಈ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಸಮಾಧಿಗೆ ಅಸ್ಪರ್ಶಯೋಗವೆಂದು ಹೆಸರು. ಏಕೆಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದರ ಸೋಂಕಿಲ್ಲ. ಆಕಾರವುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ

ಚಿಂತಿಸಬಲ್ಲ ಯಾವ ಯೋಗಿಯೂ ಎಷ್ಟು ಕಷ್ಟಪಟ್ಟರೂ ಇದನ್ನು ನೋಡಲಾರನು. ಭಯವೆಂಬುದಿಲ್ಲದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಭಯದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡವರಾಗಿ ಈ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಸಮಾಧಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವರು ಹೆದರುವರು.' **ಶ್ರೀಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರೂ** ಮೇಲಿನ ಗಾಸಕ್ಕೆ ಹಿಮ್ಮೇಳವನ್ನು ಎತ್ತುವಾಗ, ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದು ಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಸುಲಭವಲ್ಲದ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬರೀ ಜಳ್ಳುಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ ತೂರುವ ಬೌದ್ಧರು ಗಾಬರಿ ಯಿಂದ ತಪ್ಪುತಿಳಿದುಕೊಂಡವರಾಗಿರುವರೆಂದು ಸೂಚಿಸಿ ಹೇಳಿರುವ ದೇನೆಂದರೆ: 'ತಮೋಗುಣಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕುಬಿದ್ದು ಈ ಬೌದ್ಧರು ಮೂರ್ಖ ತನದಿಂದ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಕಡೆಗಂಡು ಬರೀ ತಮ್ಮ ಊಹೆಯನ್ನೇ ನಂಬಿಕೊಂಡು ಶೂನ್ಯಭಾವವನ್ನು ಪಡೆದರು.

ಶೂನ್ಯವಿತ್ತೆಂಬುದು ಹೊಂದದ ಮಾತು ೩೨—೩೩

ಎಲೈ ಶೂನ್ಯವಾದಿಯೆ, ಶೂನ್ಯವಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೀಯಷ್ಟೆ. ಶೂನ್ಯವೆಂದರೆ ಇಲ್ಲದ್ದು; ಇತ್ತೆಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಇರುವಿಕೆಯ ಅರ್ಥ ವಿರುವದು. ಈಗ ಹೇಳು. ಅದು ಇರುವಿಕೆ ಯೊಡನೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿತ್ತೊ? ಇರುವಿಕೆಯೇ ಆಗಿತ್ತೊ? ಶೂನ್ಯಕ್ಕೆ ಅವೆರಡೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿಯೇ ವಿರೋಧವು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಶೂನ್ಯವೆಂಬುದು ಅಭಾವ, ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲದ್ದು. ಅದು ಇರುವಿಕೆಯೊಡನೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿತ್ತೆಂದರೂ ಇರು ವಿಕೆಯೇ ಆಗಿತ್ತೆಂದರೂ ನಾಚಿಕೆಗೇಡೇ ಸರಿ. ಶೂನ್ಯವು ಕತ್ತಲೆಯಂತೆ; ಇರುವಿಕೆಯೆಂಬುದು ಸೂರ್ಯನಂತೆ. ಸೂರ್ಯನು ಕತ್ತಲೆಯೊಡನೆ ಕೂಡಿ ರುವದೂ ಇಲ್ಲ; ಕತ್ತಲೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಇವೆರಡೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರೋಧ. ಶೂನ್ಯವೂ ಇರುವಿಕೆಯೂ ಹಾಗೆಯೇ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಶೂನ್ಯವು ಇತ್ತೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿ? ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿದ್ದಂತೆ ಶೂನ್ಯವಿತ್ತೆನ್ನು ವದಾದರೆ ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದ ಹೆಸರುಗಳೂ ರೂಪುಗಳೂ ಮಾಯೆ ಯಿಂದ ಬೇಕುಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿರುವಂತೆ ಶೂನ್ಯವೆಂಬ

ಹೆಸರೂ ರೂಪೂ ಕೂಡ ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ್ದೆಂದಾಗಿ ನಿನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಹಾನಿಯುಂಟಾಗುವದು. ಇನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಮುಂದುವರಿದು ಸದ್ವಸ್ತುವಿಗೂ ಕೂಡ ಹೆಸರೂ ರೂಪೂ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದವುಗಳೆಂದರೆ ಆ ನಿನ್ನ ಆಕ್ಷೇಪವೇ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: ಮಾಯೆಯು ಹೆಸರನ್ನೂ ರೂಪನ್ನೂ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿತೆಂಬ ಮಾತು ಸದ್ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ವಿಷಯವೇ ಹೊರತು ಸದ್ವಸ್ತುವಿನ ಹೆಸರಿನ ಮತ್ತು ರೂಪದ ವಿಷಯುವಲ್ಲ. ಸದ್ವಸ್ತುವಿನ ಹೆಸರೂ ರೂಪವೂ ಕೂಡ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ್ದೆನ್ನುವೆಯಾದರೆ ಅದು ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ್ದು? ಒಂದು ಆಧಾರವಿಲ್ಲದೆ ಯಾರೂ ಯಾವದನ್ನೂ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ್ದು ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಅವು ಸದ್ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ್ದೆಂದರೆ ಅದು ಹೊಂದದ ಮಾತು. ಕಪ್ಪೆಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದಂತೆ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟುವದುಂಟೇ ಹೊರತು ತನ್ನಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ಅವು ಶೂನ್ಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದವುಗಳೆಂದರೆ ಅದೂ ಹೊಂದದ ಮಾತು. ಶೂನ್ಯವೆಂದರೆ ಇಲ್ಲದ್ದು. ಅದರಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟುವಿಕೆ ಸಲ್ಲುವದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಜಗತ್ತಿನಮೇಲೆ ಅವುಗಳು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದವುಗಳೆಂದರೆ ಸದ್ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜಗತ್ತು ಸದ್ವಸ್ತುವಿಗೆ ರೂಪುಗೊಟ್ಟು ಹೆಸರಿಟ್ಟಿತೆನ್ನುವದು ಹುಚ್ಚರು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದ್ದಾಗುವದು. ಅದ್ದರಿಂದ ಸದ್ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸತ್ತೆಂಬ ಹೆಸರೂ ರೂಪವೂ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದವುಗಳಾಗಲೆಂಬ ನಿನ್ನ ಆಕ್ಷೇಪವೇ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ.

ಶೂನ್ಯವಿತ್ತೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಹೊಂದದ ಮಾತೊ ಸದ್ವಸ್ತುವಿತ್ತೆಂಬುದೂ ಹಾಗೆ ಹೊಂದದ ಮಾತಾಗಿ ತೋರಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಸದ್ವಸ್ತುವೆಂದರೂ ಇತ್ತೆಂದರೂ ಅರ್ಥ ಒಂದೇ.

ಮೊದಲು ಒಂದೇ ಇತ್ತೆಂಬ ಮಾತಿನ ಹೊಂದಿಕೆ ೩೬-೪೬

ಆ ಎರಡಕ್ಕೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಹೋದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಸದ್ವಸ್ತುವೆಂಬುದೊಂದೇ ಅಲ್ಲದೆ ಇತ್ತೆಂಬುದೊಂದೂ ಇದ್ದಂತಾಗಿ ಒಂದೇ ಇತ್ತೆಂಬ ಮಾತು ಸಾರಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ಅರ್ಥವೆಂದಾಗ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಎರಡುಸಲ ಹೇಳಿದಂತಾ

ಗುವ ದೋಷವು ಕಂಡರೂ ಅದು ದೋಷವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವ ವಾಡಿಕೆಯುಂಟು. ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ, ಹೇಳತಕ್ಕದ್ದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, ಧರಿಸತಕ್ಕದ್ದನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ-ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಆಡುವ ಬಳಕೆಯುಳ್ಳವರನ್ನು ಕುರಿತು ಸದ್ವಸ್ತುವಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳುವದು ತಪ್ಪಾಗುವದಿಲ್ಲ. 'ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಮೊದಲು' ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಮಾತಿನಿಂದ ಆಗ ಒಂದು ಕಾಲವಿತ್ತೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೂ ಒಂದೇ ಇತ್ತೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಧಕ್ಕೆ ತಗಲುತ್ತದೆ. ಕಾಲವೂ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ವಸ್ತುವಾದ್ದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಅದನ್ನು ಇತ್ತೆನ್ನುವದು ಸಲ್ಲದ ಮಾತು. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಮೊದಲು' ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಕಾಲದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ಹಂಬಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುಣವುಳ್ಳ ಶಿಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹಿಡಿಯುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತೇ ಹೊರತು ಆಗ ಎರಡನೆಯದೇನೇನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ವ್ಯವಹಾರದ ಮಾತಿನಿಂದ ಆಕ್ಷೇಪವೂ ಅದರ ಪರಿಹಾರವೂ ಎರಡೂ ಸಲ್ಲುವವು. ಅದ್ವೈತವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಆಕ್ಷೇಪವೂ ಇಲ್ಲ; ಅದರ ಉತ್ತರವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದಾನೊಂದು ಮಾತ್ರ ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಕದಲುವದಲ್ಲ, ಗ್ರಹಿಸುವದಕ್ಕಾಗುವದಲ್ಲ, ಬೆಳಕಲ್ಲ, ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲ, ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ತುಂಬಿರುವದು, ಮಾತಿಗೆ ಸಿಲುಕುವದಲ್ಲ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವದಲ್ಲ, ಶೂನ್ಯವಲ್ಲ. ಪರಮಾಣುಗಳವರೆಗೆ ನಾಶವಾಗುವದರಿಂದ ಭೂಮಿ ಮೊದಲಾದವು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೂ ಆಕಾಶವಿಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯು ಬುದ್ಧಿಗೆ ಹೇಗೆ ಹತ್ತೀತೆಂದರೆ ಭೂಮಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಲ್ಲದ ಆಕಾಶವು ಹೇಗೆ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಹತ್ತಿತೊ ಆಕಾಶವಿಲ್ಲದ ಸದ್ವಸ್ತುವೂ ಹಾಗೆಯೇ ಏಕೆ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಹತ್ತಬಾರದು? ಜಗತ್ತಿಲ್ಲದ ಆಕಾಶವು ಕಾಣಬರುವದೆಂದರೆ ಬೆಳಕಾಗಲಿ, ಕತ್ತಲೆಯಾಗಲಿ - ಇಲ್ಲದ ಆಕಾಶವನ್ನೆಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ್ದೀ? ಆಕಾಶವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲವಷ್ಟೆ. ಭೂಮಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಲ್ಲದ ಬರೀ ಆಕಾಶವನ್ನು ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಊಹಿಸಿದಂತೆ ಆಕಾಶವೂ ಇಲ್ಲದ ಸದ್ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಊಹಿಸಬಹುದು. ಪರಿಶುದ್ಧವಾದ ಅದು

ಮನಸ್ಸಿನ ನಾಶವಾಗಿ ನಾವು ಸುಮ್ಮನಿರುವಾಗ ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ತೋರುವದು. ಉದಾಸೀನನಾಗಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಏನೂ ಇಲ್ಲ' ನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಆಗ ಶೂನ್ಯವೆಂಬುದಿಲ್ಲ; ಆ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನೋಡುವ ಸದ್ವಸ್ತುವಿರುವದು. ಆಗ ಸದ್ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯಕವಾದ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಸದ್ವಸ್ತು ತಾನೇ ಬೆಳಗುವಂಥದ್ದು; ಅದು ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಬೆಳಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅದು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ಸದ್ವಸ್ತು ಜನರಿಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸಿನ ಕುಣಿದಾಟವು ನಿಂತಾಗ ಹೇಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಪ್ರಸನ್ನನಾಗಿರುವನೊ ಹಾಗೆ ಮಾಯೆಯ ಕುಣಿದಾಟಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಸದ್ವಸ್ತು ಪ್ರಸನ್ನವಾಗಿರುವದು.

ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯ ಇರುವಿಕೆ (೪೭-೫೮)

ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಬೊಬ್ಬೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿ ಇದೆಯಷ್ಟೆ. ಇದರಂತೆ ಈ ಸದ್ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯುಂಟು. ಆ ಶಕ್ತಿಗೆ ಮಾಯೆಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಆ ಮಾಯೆಗೆ ಸದ್ವಸ್ತುವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತನ್ನ ಸ್ವಂತವಾದ ಇರುವಿಕೆ ಇಲ್ಲ. ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಅದನ್ನು ಊಹಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಆ ಶಕ್ತಿ ಯಾರಿಗೂ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬರುವದಿಲ್ಲ. ಸದ್ವಸ್ತುವಿನ ಶಕ್ತಿಯು ಸದ್ವಸ್ತುವಾಗಲಾರದು. ಅಗ್ನಿಯ ಶಕ್ತಿಯೇ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲ. ಸದ್ವಸ್ತುವಿನ ಶಕ್ತಿಯು ಸದ್ವಸ್ತುವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದಾದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇನೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು! ಶೂನ್ಯವೆಂದು ಹೇಳೋಣವೆಂದರೆ ಮಾಯೆಯ ಕಾರ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಶೂನ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತು ಕಾಣುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಹೇಳುವದು ಒಗ್ಗುವ ಮಾತಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾಯೆಗೆ ಮೊಲದ ಕೋಡೆಂಬಂತೆ ಶೂನ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದಂಥ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದಂತೆ ಸದ್ವಸ್ತುವೂ ಅಲ್ಲದಂಥ

ಮಾಯೆಯ ಸ್ವರೂಪ
೪೭-೫೩

ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟ ಶ್ರುತಿಯು ಕೂಡ 'ಅದು ಶೂನ್ಯವಾಗಿಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ; ಸದ್ವಸ್ತುವಾಗಿಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ; ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಕಗ್ಗತ್ತಲೆಯ ರೂಪವಾಗಿತ್ತು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದು. ಇಲ್ಲಿ 'ಕತ್ತಲೆಯಿತ್ತು' ಎಂಬ ಕಡೆ ಸದ್ವಸ್ತುವಿಗೆ ಹತ್ತಿಕೊಂಡಂತೆ ಇರುವದರಿಂದ ಆ ಕತ್ತಲೆಗೆ ಇರುವಿಕೆಯೆಂಬ ಧರ್ಮವು ಸೇರಿಕೊಂಡಿತೇ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಸ್ವಂತವಾದ ಇರುವಿಕೆ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸದ್ವಸ್ತುವಿತ್ತೆಂದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿ ಇದ್ದರೂ, ಶೂನ್ಯವಿದ್ದರೆ ಹೇಗೊ ಹಾಗೆ, ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಎಣಿಕೆಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನನ್ನೂ ಅವನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಯಾರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಿಡಿಸಿ ಬರೆಯುವದಿಲ್ಲ. ಶಕ್ತಿಯು ಹೆಚ್ಚಿದರೆ ಜೀವಮಾನದ ಏಳಿಗೆಯಾಗುವಂತೆ ಕಂಡರೂ ಆ ಏಳಿಗೆಗೆ ಕಾರಣವು ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲ; ಆ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಮಾಡಿದ ಯುದ್ಧ, ವ್ಯವಸಾಯ-ಮೊದಲಾದವು. ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ ಬರೀ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಯಾರೂ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಎಣಿಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ. ಆ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದ ನಾಮರೂಪಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬರೀ ತೋರಿಕೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಸದ್ವಸ್ತುವಿಗೆ ಎರಡನೆಯದೊಂದುಂಟೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ.

ಮಾಯೆಯ ಆಶ್ರಯ ೫೪-೫೮

ಬ್ರಹ್ಮದ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲೆಲ್ಲ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲೆಲ್ಲ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತರು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾದೀತು. ಅದು ಅಸಂಗತ. ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಗಡಿಗೆಯಾಗುವ ಶಕ್ತಿಯು ಜೇಡಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವಂತೆ ಮಾಯೆಯು ಬ್ರಹ್ಮದೊಂದು ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿರುವದು. ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಅದರದೊಂದು ಕಾಲುಪಾಲೆಂದೂ ಇನ್ನೂ ಮುಕ್ಕಾಲುಪಾಲು ಅದು ನಿರ್ವಿಕಾರವಾಗಿ ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ಶುದ್ಧವಾಗಿ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವದು. ತಾನು ತನ್ನ

ದೊಂದಂಶದಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನೆಲ್ಲ ಹೊತ್ತಿರುವೆನೆಂದು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳಿರುವನು. ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮವು ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವನ್ನೆಲ್ಲ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡು ಇನ್ನೂ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇರುವದೆಂಬ ಶ್ರುತಿಯೂ ಮಾಯೆಯ ವಿಕಾರಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಬ್ರಹ್ಮವಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುವ ಸೂತ್ರವೂ ಮಾಯಾರಹಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುವವು. ಬ್ರಹ್ಮವು ತನ್ನದೊಂದಂಶದಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನಾವರಿಸಿರುವದೆಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಅದರ ನಿರವಯುವತ್ವಕ್ಕೆ ಹಾನಿ ಇಲ್ಲ. ಈ ಮಾತು ಯಾವ ಅಂಶವೂ ಇಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಂಶವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿ 'ಮಾಯೆಯು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲೆಲ್ಲ ತುಂಬಿರುವದೋ ಒಂದಂಶದಲ್ಲಿಯೋ?' ಎಂದು ಕೇಳುವವನಿಗೆ ಅವನ ಮಾತಿನ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರವೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಅಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಪಂಚಭೂತಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡುವದು (೫೯-೬೯)

ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡುವದರ ಅವಶ್ಯಕತೆ ೫೯-೬೬

ಗೋಡೆಗೆ ಹತ್ತಿದ ಬಣ್ಣಗಳು ಗೋಡೆಯಲ್ಲಿ ಬಗೆಬಗೆಯಾದ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟುವಂತೆ ಸದ್ವಸ್ತುವಿಗೆ ಹತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯು ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟುವದು. ಮೊದಲನೆ ವಿಕಾರವೆ ಆಕಾಶ. ಅದು ಬಯಲಿನ ಸ್ವರೂಪವಾದದ್ದು. ಆಕಾಶವಿರುವದೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತೇವಷ್ಟೆ. ಆ ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದರ ರೂಪವಾಗಿ ಸದ್ವಸ್ತು ತನ್ನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇಳಿದುಬಂದಿರುವದು. ಸದ್ವಸ್ತುವಿಗೆ ಇರುವಿಕೆಯೆಂಬುದೊಂದೇ ಸ್ವಭಾವ; ಅದರಲ್ಲಿ ಬಯಲಿನ ಸ್ವಭಾವವಿಲ್ಲ. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇರುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಬಯಲು - ಎಂಬೆರಡು ಸ್ವಭಾವ. ಆ ಎರಡು ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಯು ಆಕಾಶದ ಗುಣ; ಇದು ಸದ್ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇರುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಧ್ವನಿ-ಎಂಬೆರಡಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸದ್ವಸ್ತು ಒಂದೇ ಸ್ವಭಾವದ್ದು; ಆಕಾಶವು ಎರಡು ಸ್ವಭಾವದ್ದು. ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವಭಾವವಾದ ಇರುವಿಕೆಯು

ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಧರ್ಮವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಗಂಟುಬಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರದಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿತಷ್ಟೆ. ಆ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯೇ ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಭೇದವು ತೋರದಂತೆ ಮಾಡಿ ಸತ್ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಕಾಶದ ಧರ್ಮವಾಗಿ ತಿರುಗಿಸಿ ಅದರಿಂದ ಆಕಾಶವನ್ನೊಂದು ಧರ್ಮಿಯು(ಧರ್ಮವುಳ್ಳದ್ದು)ನ್ನಾಗಿ ಏರ್ಪಡಿಸಿರುವದು. ನಿಜವಾಗಿ, ಮಣ್ಣಿಗೆ ಗಡಿಗೆಯ ರೂಪವುಂಟಾದಂತೆ, ಇರುವಿಕೆಯ ರೂಪಕ್ಕೆ (ಸದ್ವಸ್ತುವಿಗೆ) ಆಕಾಶಸ್ವರೂಪವುಂಟಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇರುವಿಕೆಯ ಆಕಾಶವೆಂದರೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಒಪ್ಪುವದು. ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಂಸ್ಕಾರವಿಲ್ಲದ ಪಾಮರರೂ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಂಸ್ಕಾರವುಳ್ಳ ತಾರ್ಕಿಕರೂ ಕೂಡ ಆಕಾಶದ ಇರುವಿಕೆಯೆಂದು ತಲೆಕೆಳಗಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿಸುವದು ಮಾಯೆಗೆ ಭೂಷಣವೇ ಸರಿ. ಯಾವ ವಸ್ತು ಯಾವ ರೂಪದಿಂದ ಇರುತ್ತದೊ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಆ ರೂಪವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಬೆಳಗುವದು. ಹಾಗಲ್ಲದೆ ಬೇರೊಂದು ರೂಪವು ತೋರಿದರೆ ಅದು ಭ್ರಮೆಯೆಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುವರು. ಇದರಂತೆ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಯಾವ ಸದ್ವಸ್ತು ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಆಕಾಶದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದೊ ಅದು ಶ್ರುತಿಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಆಕಾಶದ ರೂಪನ್ನು ತೊರೆದು ಸದ್ವಸ್ತುವೇ ಆಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ನಿಜಸ್ವರೂಪದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು. ಆದಕಾರಣ ಸುಳ್ಳಾದ, ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲದ, ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಸದ್ವಸ್ತುವಿನ ನೆಲೆ ಸಿಕ್ಕುವದು.

ಈಗ ಆಕಾಶವನ್ನು ವಿಚಾರದ ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚೋಣ. ಆಕಾಶವಿರುವದೆಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಆಕಾಶ ಮತ್ತು ಇರುವದೆಂಬರ್ಥದ ಸದ್ವಸ್ತು—ಈ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ; ಇವುಗಳಿಂದಾಗುವ

ತಿಳಿವುಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಆಕಾಶ, ವಾಯು-ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯೆಂಬುದಂತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಇನ್ನು ತಿಳಿವಿನ ವಿಷಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ 'ವಾಯುವಿರುವದು' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಮಾತುಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಾಯು ಮೊದಲಾದ ಬೇರೆ ಭೂತಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸದ್ವಸ್ತು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿರುವದು ; ಆಕಾಶವು ಹಾಗೆ ಹಿಂಬಾಲಿಸಿಲ್ಲ. ಇದು ತಿಳಿವಿನ ಭೇದ. ಸದ್ವಸ್ತು ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹಿಂಬಾಲಿಸಿರುವದರಿಂದ ಧರ್ಮಿ, ಎಂದರೆ ಆಧಾರಸ್ವರೂಪ ; ಆಕಾಶವು ಧರ್ಮ, ಎಂದರೆ ಒಂದನ್ನವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದು. ರೂಪವು ಗಡಿಗೆಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಆಕಾಶವು ಸದ್ವಸ್ತುವನ್ನವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಧರ್ಮ. ಈಗ ವಿಚಾರದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಆಕಾಶವನ್ನೂ ಸದ್ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಮಾಡಿ ನೋಡೋಣ. ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಹಿಂಬಾಲಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಮಣ್ಣನ್ನು ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೆ ಹೇಗೆ ಗಡಿಗೆಯೇ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಆಗಿಬಿಡುವದೊ ಹಾಗೆ ಇರುವಿಕೆಯಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಿದರೆ ಆಕಾಶವು ಇಲ್ಲದ್ದಾಗಿ ಅದರ ಇರುವಿಕೆಯೆಂಬ ಧರ್ಮವೂ ಆ ಧರ್ಮದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಆಕಾಶದ ಧರ್ಮಿತ್ವವೂ ಎದ್ದುಹೋಗುವವು. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಬಯಲೆಂಬ ಸ್ವರೂಪವು ಕಂಡರೂ ಅದು ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೆಂದು, ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲದ್ದೆಂದು, ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸದ್ವಸ್ತುವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದು ಹೇಳಿ ಅದು ಅಸತ್ತಲ್ಲವೆಂದರೆ ನಿನ್ನ ಮಾತು ಹಿಂದಕ್ಕೂ ಮುಂದಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಾಗುವದು. ತೋರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸುಳ್ಳೆನ್ನುವದು ಹೇಗೆಂದು ಹಿಂದುಮುಂದು ನೋಡಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ತೋರಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೇನು ! ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಇದ್ದಂತೆ ತೋರುವದು ಮಾಯೆಗೆ ಭೂಷಣ. ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲದ ಬರೀ ತೋರಿಕೆಯ ವಸ್ತು ಕನಸಿನ ಆನೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳಂತೆ ಸುಳ್ಳೇ ಸರಿ. ಆಕಾಶವಿರುವದೆಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಸದ್ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಆಕಾಶ—ಇವೆರಡೂ ಯಾವಾಗಲೂ

ಆಕಾಶವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡುವದು ೬೭-೭೬

13719

ಕೂಡಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳಾದ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೆ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಭೇದ ವಿಲ್ಲವೆನ್ನಬಾರದು. ಗಡಿಗೆಯು ಕಾಣುವಾಗ ಗಡಿಗೆಯೂ ಗಡಿಗೆಯ ಜಾತಿಯೂ ಕೂಡಿ ತೋರಿದರೂ ಜೀವನು ಕಾಣುವಾಗ ಜೀವನೂ ದೇಹವೂ ಕೂಡಿ ತೋರಿದರೂ ಗುಣವು ಕಾಣುವಾಗ ಗುಣವೂ ದ್ರವ್ಯ ವೂ ಕೂಡಿ ತೋರಿದರೂ—ಅವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಬೇರೆಯಾಗಿರುವಂತೆ ಆಕಾಶವೂ ಸದ್ವಸ್ತುವೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಕೂಡಿ ತೋರಿದರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇಕೆ! ಹೀಗೆ ವಿಚಾರದಿಂದ ತಿಳಿದರೂ ಸದ್ವಸ್ತುವಿನ ಮತ್ತು ಆಕಾಶದ ಭೇದವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳಲೊಲ್ಲದೆಂದು ತೋರಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದು ಅದನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಬೇಕು. ಅದಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸು ಏಕಾಗ್ರವಾ ಗದಿರುವದೇ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದರೆ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡು; ಸಂಶಯವು ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೂ ಯು ಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಚಾರಮಾಡು. ಸದ್ವಸ್ತು, ಆಕಾಶ— ಎಂದು ಶಬ್ದಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವದೂ ಅವುಗಳಿಂದಾಗುವ ತಿಳಿ ವುಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವದೂ ಪ್ರಮಾಣ; ಸದ್ವಸ್ತು ಎಲ್ಲ ಭೂ ತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹಿಂಬಾಲಿಸಿರುವದೂ ಆಕಾಶವು ಹಾಗಾಗದೆ ಇರು ವದೂ ಯುಕ್ತಿ. ಇವುಗಳಿಂದ ನೀನು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ನಿನ್ನ ನಿಶ್ಚಯವು ಚೆನ್ನಾಗಿ ನೆಲೆಗೆ ನಿಲ್ಲುವದು. ಹೀಗಾಗಿ ಸದ್ವಸ್ತುವಿಗೂ ಆಕಾಶಕ್ಕೂ ಭೇದವೆಂಬುದು ಗಟ್ಟಿಯಾದರೆ ಆಕಾಶವು ಎಂದಿಗೂ ಸತ್ಯವಾದದ್ದಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಸದ್ವಸ್ತುವೆಂದಿಗೂ ಬಯಲುಳ್ಳದ್ದಾಗುವ ದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಂಡವನಿಗೆ ಆಕಾ ಶವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೆಂದೂ ಸದ್ವಸ್ತು ಯಾವಾಗಲೂ ಬಯ ಲಿಲ್ಲದ್ದೆಂದೂ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಬೇರುಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಅವನು ಆಕಾಶವನ್ನು ಸತ್ಯವೆನ್ನುವವನ ನ್ನೂ ಸದ್ವಸ್ತುವನ್ನರಿಯದವನನ್ನೂ ನೋಡಿ ಕನಿಕರದಿಂದ ಬೆರ ಗಾಗುವನು.

ಹೀಗೆ ಆಕಾಶವು ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೆಂದೂ ಸದ್ವಸ್ತು ನಿಜವಾದದ್ದೆಂದೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅಂಟಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಇದೇ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದಲೆ ವಾಯು ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಸದ್ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡಬೇಕು. ವಾಯು ಆಕಾಶದಿಂದಾದದ್ದೆಂಬ ಕಾರಣದ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಸದ್ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡುವದೇಕೆಂದು ಬಿಡಬಾರದು. ವಾಯುವಿಗೆ ಸದ್ವಸ್ತುವಿನೊಡನೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವಾದರೂ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಸಂಬಂಧವುಂಟು. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ: ಸದ್ವಸ್ತುವಿನ ಒಂದು ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಯೆ ಇರುವದು; ಮಾಯೆಯೊಂದು ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಕಾಶವಿರುವದು; ಆಕಾಶದೊಂದು ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ವಾಯುವಿರುವದು—ಹೀಗೆ ಸದ್ವಸ್ತುವಿಗೂ ವಾಯುವಿಗೂ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಸಂಬಂಧವಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿಯುವದರಿಂದ ಅವೆರಡರ ಭೇದವು ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಒಣಗಿಸುವದು, ತಾಕುವದು, ಕದಲುವದು, ಓಡುವದು- ಇವು ವಾಯುವಿನ ಧರ್ಮಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲದೆ ಸದ್ವಸ್ತು, ಮಾಯೆ, ಆಕಾಶ- ಈ ಮೂರರ ಧರ್ಮಗಳೂ ವಾಯುವಿನಲ್ಲಿರುವವು. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ: ವಾಯುವಿರುವದೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಇರುವದೆಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿರುವ ಇರುವಿಕೆಯು ಸದ್ವಸ್ತುವಿನ ಧರ್ಮವು; ಬುದ್ಧಿಯ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಇರುವಿಕೆಯಿಂದ ವಾಯುವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೆ ವಾಯು ಇಲ್ಲದ್ದಾಗುವದು; ಹೀಗೆ ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲದ್ದಾಗುವದು ಮಾಯೆಯ ಧರ್ಮ; ವಾಯುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಶಬ್ದವು ಆಕಾಶದ ಧರ್ಮ. ಸದ್ವಸ್ತು ಮಾತ್ರ 'ಇರುವದೆ'ಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹಿಂಬಾಲಿಸುವದೇ ಹೊರತು ಆಕಾಶವು ಹಿಂಬಾಲಿಸುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದೆವಷ್ಟೆ. ಈಗ ಇಲ್ಲಿ ಆಕಾಶವು ವಾಯುವನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿದಂತೆ ಹೇಳಿಗುವದರಿಂದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹಿಂದಕ್ಕೂ ಮುಂದಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವು ಬಂತೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಬಯಲು ಹಿಂಬಾಲಿಸುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥ;

ವಾಯುವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡುವದು
೭೭-೮೬

ಶಬ್ದವು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವದೆಂಬುದು ಈಗಿನ ಮಾತಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ನಮ್ಮ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹಿಂದಕ್ಕೂ ಮುಂದಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವೆಲ್ಲಿ? ಇನ್ನು ಸದ್ವಸ್ತುವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದವುಗಳೆಂಬುದರ ಮೇಲೆ ಅಂಥವುಗಳೆಲ್ಲ 'ಅಸತ್' ಎಂದರೆ ಸುಳ್ಳಾದವುಗಳು ಆದಂತೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಕಾಣಬರದ ಮಾಯೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದವುಗಳೆಂಬುದರ ಮೇಲೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಕಾಣಬರುವವುಗಳೆಲ್ಲ ಮಾಯಾಮಯಗಳಲ್ಲದವುಗಳೇಕಲ್ಲವೆಂದರೆ: ಇಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯೆಂಬ ಮಾತು ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೆಂಬರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ. ಆ ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೆಂಬುದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಕಾಣಬರದಿರುವ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಗೂ ಕಾಣಬರುವ ಮಾಯಾಕಾರ್ಯಗಳಿಗೂ ಸರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಯುವನ್ನು ಮಾಯಾಮಯವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಮಾಯೆಯೂ ಮಾಯೆಯ ಕಾರ್ಯವೂ ಎರಡೂ ಸುಳ್ಳಾದವುಗಳಾಗಿರುವಾಗ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಕಾಣಬರದ್ದಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಣಬರುವದಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಭೇದವೇಕೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಂಡರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಸಮಾಧಾನಗೊಳಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: ನಾವು ಈಗ ಹೊರಟಿರುವದು ಸದ್ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಅಸದ್ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡುವದಕ್ಕಾಗಿ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ವಿಚಾರವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ; ಅಸತ್ತಿನ ಒಳಭೇದದ ಮಾತಿದ್ದುಕೊಂಡಿರಲಿ; ಅದರ ವಿಚಾರದಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು! ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದದ್ದೇನೆಂದರೆ: ವಾಯುವಿರುವದೆಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ತೋರುವ ವಾಯುವಿನ ಇರುವಿಕೆಯು ಸದ್ವಸ್ತುವಿನ ರೂಪ; ವಾಯುವಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನುಳಿದ ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯೂ ಆಕಾಶದಿಂದ ಇಳಿದು ಬಂದ ಶಬ್ದವೆಂಬ ಧರ್ಮವೂ ವಾಯುರೂಪ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸದ್ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ಆಕಾಶವು ಹೇಗೆ ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೊ ಸದ್ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ವಾಯುವೂ ಹಾಗೆಯೇ ಸುಳ್ಳಾದದ್ದು. ಹೀಗೆ ವಾಯು ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅದು ನಿಜವಾದದ್ದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕೈಬಿಡಬೇಕು.

ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡುವದು ೮೭-೯೦

ವಾಯುವಿಗಿಂತಲೂ ಕಡಿಮೆ ಇರುವ ಅಗ್ನಿಯನ್ನೂ ಹೀಗೆಯೇ ವಿಚಾರದ ಒರೆಗಲ್ಲಿಗೆ ತಿಕ್ಕಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ವಾಯುವಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿರುವ ಅಗ್ನಿಯು ವಾಯುವಿನ ಹತ್ತರಲ್ಲೊಂದು ಪಾಲಿನಷ್ಟಿರುವದು. ಹೀಗೆ ಐದು ಭೂತಗಳೂ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಹತ್ತರಲ್ಲೊಂದು ಪಾಲಿನವೆಂಬ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯು ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತು. ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವು ಕೊನೆಯ ಭೂತವಾದ ಭೂಮಿಯ ಹತ್ತರಲ್ಲೊಂದು ಪಾಲು. ಅಗ್ನಿಯು ಬಿಸಿಯಾಗಿರುವದೂ ಹೊಳೆಯುತ್ತಿರುವದೂ ಆಗಿರುವದು. ವಾಯುವಿನಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಭೂತಗಳ, ಎಂದರೆ ಆಕಾಶದ ಮತ್ತು ವಾಯುವಿನ, ಧರ್ಮಗಳೂ ಇಳಿದು ಬಂದಿರುವವು. ಅಗ್ನಿಯಿರುವದೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಇರುವದೆಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ತೋರುವ ಇರುವಿಕೆಯು ಸದ್ವಸ್ತುವಿನ ಧರ್ಮ. ಬುದ್ಧಿಯ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಇರುವಿಕೆಯಿಂದ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಬೇರೆಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೆ ಇರುವಿಕೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಅಗ್ನಿ ಇಲ್ಲದ್ದಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲದ್ದಾಗುವದು ಮಾಯೆಯ ಧರ್ಮ. ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿರುವ ಶಬ್ದವು ಆಕಾಶದ ಧರ್ಮ; ಸ್ಪರ್ಶವು ವಾಯುವಿನ ಧರ್ಮ. ಹೀಗೆ ಸದ್ವಸ್ತು, ಮಾಯೆ, ಆಕಾಶ, ವಾಯು-ಇವುಗಳ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅಗ್ನಿಗೆ ರೂಪವು ತನ್ನ ಗುಣ. ಸದ್ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಉಳಿದದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಬುದ್ಧಿಯ ಮೂಲಕ ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಅಗ್ನಿಯ ಸ್ವರೂಪವೆಲ್ಲವೂ ಅಸತ್ತೆಂದು, ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲದ್ದೆಂದು, ಗೊತ್ತಾಗುವದು.

ಸದ್ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡಿ ಅದು ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೆಂದು ಮನಗಂಡ ಮೇಲೆ ನೀರು ಅಗ್ನಿಯ ಹತ್ತರಲ್ಲೊಂದು ಪಾಲಾಗಿ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ್ದೆಂದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. 'ನೀರು ಇರುವದು' ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಬಳಕೆಯ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ

ಜಲ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡುವದು ೧೧–೧೬

ಇರುವಿಕೆಯು ಸದ್ವಸ್ತುವಿನ ಧರ್ಮ. ನೀರು ಆ ಇರುವಿಕೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲದ್ದೆನಿಸುವದು. ಹೀಗೆ ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲದ್ದೆನಿಸುವದು ಮಾಯೆಯ ಧರ್ಮ. ನೀರಿನಲ್ಲಿರುವ ಶಬ್ದವು ಆಕಾಶದ ಧರ್ಮ ; ಸ್ಪರ್ಶವು ವಾಯುವಿನ ಧರ್ಮ ; ರೂಪವು ಅಗ್ನಿಯ ಧರ್ಮ. ಹೀಗೆ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಭೂತಗಳ ಗುಣಗಳಿರುವವಲ್ಲದೆ ರಸವೆಂಬ ತನ್ನ ಸ್ವಂತಗುಣವೂ ಇರುವದು. ಈಗ ನೀರನ್ನು ಸದ್ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬೇರೆಮಾಡಿ ನೋಡಿ ಅದು ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೆಂದು ಮನಗಂಡ ಮೇಲೆ ಭೂಮಿಯು ನೀರಿನ ಹತ್ತರಲ್ಲೊಂದು ಪಾಲಾಗಿ ನೀರಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. 'ಭೂಮಿ ಇರುವದು' ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಬಳಕೆಯ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಎದ್ದುಕಾಣುವ ಇರುವಿಕೆಯು ಸದ್ವಸ್ತುವಿನ ಧರ್ಮ. ಭೂಮಿಯು ಆ ಇರುವಿಕೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲದ್ದೆನಿಸುವದು ಮಾಯೆಯ ಧರ್ಮ. ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿರುವ ಶಬ್ದವು ಆಕಾಶಧ ಧರ್ಮ ; ಸ್ಪರ್ಶವು ವಾಯುವಿನ ಧರ್ಮ; ರೂಪವು ಅಗ್ನಿಯ ಧರ್ಮ ; ರಸವು ನೀರಿನ ಧರ್ಮ. ಹೀಗೆ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಭೂತಗಳ ಗುಣಗಳಿರುವವಲ್ಲದೆ ಗಂಧವೆಂಬ ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಗುಣವೂ ಇರುವದು. ಭೂಮಿಯನ್ನು ಇರುವಿಕೆಯಿಂದ ಬೇರೆಮಾಡಿ ನೋಡಿ ಅದು ಇಲ್ಲದ್ದೆಂದು ಮನಗಂಡ ಮೇಲೆ ಆ ಭೂಮಿಯ ಹತ್ತರಲ್ಲೊಂದು ಪಾಲಿನಷ್ಟು ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವು ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿರುವದೆಂದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪಂಚಭೂತಗಳ ಮಿಶ್ರಣದಿಂದಾದ ಆ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದಲ್ಲಿ ಹದಿನಾಲ್ಕು ಲೋಕಗಳೂ ಆ ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಲೋಕಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಜೀವರ ದೇಹಗಳೂ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದವುಗಳಾಗಿರುವವು. 'ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವಿರುವದು, ಲೋಕವಿರುವದು, ದೇಹವಿರುವದು'—ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಬಳಕೆಯ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಎದ್ದುಕಾಣುವ ಇರುವಿಕೆಯು ಸದ್ವಸ್ತುವಿನ ಧರ್ಮ. ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವೂ ಲೋಕಗಳೂ ದೇಹಗಳೂ ಆ ಇರುವಿಕೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದವುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲದವುಗಳೆನಿಸುವವು.

ಭೇದದ ತೋರಿಕೆಯು ಉಪೇಕ್ಷ್ಯ (೯೭-೧೧೯)

ಭೂತಗಳೇ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ತೋರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದು ಹೇಗೆ ಒಪ್ಪೀತೆಂದು ಹಿಂದೆಗೆಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ತೋರಿಕೆಯು ಮರುಭೂಮಿಯಲ್ಲಿಯ ನೀರಿನ ತೋರಿಕೆಯಂತೆ. ಈ ತೋರಿಕೆಯು ಎರಡನೆಯದೆಂಬುದಿಲ್ಲದ ಒಂದೇ ಸದ್ವಸ್ತುವಿತ್ತೆಂಬ ತಿಳಿವಿಗೇನೂ ಅಡ್ಡಬರಲಾರದು.

ತೋರಿಕೆಯು ಬಾಧಕವಲ್ಲ
೯೭-೧೦೧

ಭೂತಗಳೂ ಭೂತಗಳಿಂದಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಮಾಯೆಯೂ ಸುಳ್ಳೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿದರೆ ಆ ಎಲ್ಲವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ 'ಇದೆ'ಯೆಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹಿಂಬಾಲಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸದ್ವಸ್ತುವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎರಡನೆಯದೆಂಬುದಿಲ್ಲದ್ದೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಎಂದಿಗೂ ಕದಲುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಭೂಮಿ ಮೊದಲಾದ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳಾಗಿ ತೋರುವವುಗಳೆಲ್ಲ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಇರುವಿಕೆಯೆಂಬ ಸದ್ವಸ್ತುವಿನ ಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದವುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲದವುಗಳೆಂದಾದರೆ ಪ್ರಪಂಚದ ವ್ಯವಹಾರವೇ ನಿಂತುಹೋಗಬೇಕಾದೀತೆಂದು ಹೆದರಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಸದ್ವಸ್ತು ಒಂದೇ ನಿಜವೆಂದರಿತಮೇಲೆ ಸದ್ವಸ್ತುವಲ್ಲದ ಅವು ನಿಜವಾದವುಗಳೆಂಬ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆ ಮಾತ್ರ ಹೋಗುವದೇ ಹೊರತು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇ ನಾಶವಾಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವೈತಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲಿದ್ದಂತೆಯೇ ಅದ್ವೈತಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆಯೂ ವ್ಯವಹಾರವು ಸಾಗುವದಕ್ಕೇನೂ ಅಡ್ಡಿ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಸಾಂಖ್ಯರೂ ತಾರ್ಕಿಕರೂ ಬೌದ್ಧರೇ ಮೊದಲಾದವರೂ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿರುವ ಭೇದಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಹೇಳಿದರೂ ಅದು ಹಾಗೆಹಾಗೆಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರಲೆಂದು ನಾವು ಸುಮ್ಮನಿರುತ್ತೇವೆ. ಏಕೆಂದರೆ: ಅವರು ನಿಜವಾಗಿ ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳುವ ಈ ಭೇದವನ್ನು ನಾವು ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೆಂದರೂ ಅದರ ತೋರಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಹೇಳುವ ಭೇದವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವದರ ಕಡೆಗೆ ನಾವು

ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವದರ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಅರಿಯರೊ ಆ 'ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಸದ್ವಸ್ತು ಒಂದೇ' ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ನೆಲೆಗೊಳಿಸಿದರೆ ಉಳಿದ ಭೇದಗಳೆಲ್ಲ ಬರೀ ತೋರಿಕೆಯವೆಂದು ತನಗೆ ತಾನೆ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಹಿಂದು ಮುಂದು ನೋಡದೆ ಸಾಂಖ್ಯರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಆ ಸದ್ವಸ್ತು ವನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷೆ ಮಾಡಿರುವರು. ಇದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಗೂ ಯುಕ್ತಿಗೂ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಹೊಂದಿದ ವಿಷಯವನ್ನು ಕಡೆಗಂಡ ಹಾನಿಯು ಅವ ರಿಗೆ ತಟ್ಟುವದು. ಅವರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತೋರಿದಂತೆ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿರುವ ಭೇದವನ್ನು ನಾವು ಕಡೆಗಂಡರೆ ನಮಗೇನು ಹಾನಿ?

ಭೇದಗಳನ್ನು ಕಡೆಗಾಣುವದರ ಪ್ರಯೋಜನ ೧೦೨-೧೦೪

ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಭೇದಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಡೆಗಂಡಷ್ಟೂ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯು ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಸದ್ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುವದು. ಹಾಗೆ ಆದೊಡನೆ ಅವನು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನೆನಿಸು ವನು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯಕ ವಾದ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನು ಮತ್ತೆ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಿನ ಬಲೆಗೆ ಬೀಳುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಕೊ ನೆಗಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದು ವಿದೇಹ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವನೆಂದೂ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳಿರುವನು. ಇಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಲವೆಂದರೆ ಸಾಯುವ ಕಾಲವಲ್ಲ; ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಸದ್ವ ಸ್ತುವನ್ನೂ ಸುಳ್ಳಾದ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಬೆರೆಸಿಕೊಂಡು ಒಂದೇ ಆಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಕೊನೆಗಾಲ. ಆ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಕೊನೆಗಾಲವು ಸದ್ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಮಾಡಿ ನೋಡುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಯೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ. ಇಂಥ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಂಟಾಗುತ್ತಲೆ ಅವನು ಮುಕ್ತನೇ ಆಗುವನೆಂದರ್ಥ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ದೇಹವನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ಮೇಲೆ ಮುಕ್ತನಾಗುವನೆಂಬುದರಲ್ಲೇನು ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ! ಅಥವಾ ಕೊನೆಗಾಲವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲರೂ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ಪ್ರಾಣವು ದೇಹವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅಗಲುವ ಕಾಲವೆಂದರೂ ಆಗಬಹುದು. ಆಗ, ನಿಜವನ್ನರಿ

ಯುತ್ತಲೆ ಒಮ್ಮೆ ಹೋದ ತಪ್ಪುತಿಳಿವು ಅನೇಕ ಭ್ರಾಂತಿಗಳುಂಟಾಗ ಬಹುದಾದ ಸಾವಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಹಿಂದಿರುಗಿಬರದೆ ಅವನು ವಿದೇಹ ಮುಕ್ತನಾಗುವನೆಂದರ್ಥ. ಅವನು ಯಾವ ರೋಗವೂ ಇಲ್ಲದೆಯೊ ಕುಳಿತುಕೊಂಡೇ ಇರುವವನಾಗಿಯೊ ರೋಗದಿಂದ ನರಳುವವನಾಗಿ ಯೊ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಹೊರಳುವವನಾಗಿಯೊ ಮೂರ್ಛೆ ಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವನಾಗಿಯೊ—ಯಾವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೂ ಎಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೂ ಅವನಿಗೆ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳು ನಿಜ ವಾದವುಗಳೆಂಬ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ಸಾವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಮೂರ್ಛೆಯಲ್ಲಿಯೂ ತಿಳಿವೆಂಬುದಳಿದುಹೋದಂತೆ ಕಂಡ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಆಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ತಪ್ಪುತಿಳಿವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ಹೆದರಬೇಕಾ ಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿದಿನದಲ್ಲಿಯೂ ಕಲಿತ ವಿದ್ಯೆಯು ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಗಾಢ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮರೆತುಹೋಗಿರುವಂತೆ ಆದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಮರುದಿನ ಅವನು ಮೂಢನೆನಿಸುವನೆ? ಅವನು ಕಲಿತ ವಿದ್ಯೆ ಅವನಲ್ಲಿದ್ದೇ ಇರು ವದು. ಇದರಂತೆ ಸದ್ವಸ್ತುವಿನ ತಿಳಿವು ಎಂದಿಗೂ ನಾಶವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: ಸದ್ವಸ್ತುವಿನ ತಿಳಿವು ವೇದಾಂತ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗ ಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿರುವದು. ಆ ತಿಳಿವು ವೇದಾಂತ ಮೊದಲಾದದ್ದ ಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣದ ಹೊರತು ನಾಶವಾಗಲಾರದು. ವೇದಾಂತ ಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತವೆಂಬ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಸದ್ರೂಪವೆಂಬ ಅದ್ವೈ ತಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾವಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಹಾನಿ ತಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ಆದ ಕಾರಣ ಐದು ಭೂತಗಳನ್ನೂ ಸದ್ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡುವದ ರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಮಾತು ಗಟ್ಟಿಯಾದದ್ದು.

೩—ಪಂಚಕೋಶವಿವೇಕ

ಪಂಚಕೋಶಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಡಿಸುವದು (೧-೯)

ಪಂಚಭೂತಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿದ ತತ್ಪದದ ಅರ್ಥವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಪಂಚಕೋಶಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿದಾಗ ತ್ವಂಪದದ ಅರ್ಥವಾಗಿ ತೋರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಪ್ರಕರಣವು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅದು ನಮಗೆ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಮರೆಯಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ: ಕತ್ತಿಯನ್ನು ಒಳಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಒರೆಯು ಕತ್ತಿಯ ಆಕಾರವಾಗಿಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಒಳಗಿರುವ ಕತ್ತಿಯನ್ನು ಮರೆಮಾಡಿರುವಂತೆ ದೇಹ, ಪ್ರಾಣ—ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಹೊರಹೊರಗಣ ಮುಸುಕುಗಳಾಗಿದ್ದು ತಾವೇ ಆತ್ಮನಂತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಮರೆಮಾಡಿವೆ. ಈ ದೇಹ ಮೊದಲಾದ ಐದು ಮುಸುಕುಗಳು ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಗುಹೆಯಂತಿವೆ. ಈ ಮುಸುಕುಗಳು ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲವೆಂದು ಒಂದೊಂದನ್ನಾಗಿ ವಿಚಾರದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಒಳಹೊಕ್ಕರೆ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಾಣುವದಕ್ಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಐದು ಕೋಶಗಳೆಂದು ಹೆಸರಾದ ಈ ಐದು ಮುಸುಕುಗಳೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರದಿಂದ ಮನಗಾಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಐದು ಮುಸುಕುಗಳಲ್ಲಿ ತೀರ ಮೇಲಿನದು ಸ್ಥೂಲದೇಹ; ಇದು ಅನ್ನಮಯಕೋಶವೆನಿಸುವದು. ಇದರೊಳಗಿನದು ಪ್ರಾಣಮಯಕೋಶ; ಇನ್ನೂ ಒಳಗಿನದು ಮನೋಮಯಕೋಶ; ಅದರೊಳಗಿನದು ವಿಜ್ಞಾನಮಯಕೋಶ; ಅದಕ್ಕೂ ಒಳಗಿನದು ಆನಂದಮಯಕೋಶ—ಹೀಗೆ ಒಂದರೊಳಗೊಂದಿರುವ ಕೋಶಗಳನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಗುಹೆಯೆಂದು ಕರೆದಿರುವದು.

ಆತ್ಮನಿರುವ ಗುಹೆ ೧—೨

ತಂದೆತಾಯಿಗಳು ತಿಂದ ಅನ್ನದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಶುಕ್ಲಶೋಣಿತ ರೂಪವಾದ ವೀರ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿಯೂ ಹುಟ್ಟಿದಮೇಲೆ ಅನ್ನ ದಿಂದಲೆ ಬೆಳೆಯುವದಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಅನ್ನ ಮಯವಾದ ಈ ದೇಹವು ಆತ್ಮವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: ಈ ದೇಹವು ತಾನು ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೂ ಇರಲಿಲ್ಲ; ಸತ್ತಮೇಲೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರತಕ್ಕವನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ದೇಹವು ಹೇಗೆ ಆತ್ಮವಾದೀತು! ಈ ದೇಹವೇ ಆತ್ಮವಾದರೆ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಇದು ಇಲ್ಲದೆ ಇದ್ದು ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟಬೇಕಾದ ಕರ್ಮವಿಲ್ಲದ್ದಾಗಿರುವಾಗ ಈಗ ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಇದು ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈಗ ಇದು ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡದೆ ಹೇಗೆ ನಾಶವಾದಾವು? ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ದೇಹವು ಆತ್ಮವಲ್ಲ. ದೇಹದೊಳಗಿನದು ಪ್ರಾಣ. ಪ್ರಾಣವು ದೇಹದಲ್ಲೆಲ್ಲ ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಬಲವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅವುಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವದು. ಇದು ಜಡವಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಣಮಯಕೋಶವು ಆತ್ಮವಲ್ಲ. ಪ್ರಾಣದ ಒಳಗಿನದು ಮನಸ್ಸು. ಇದು ದೇಹದಲ್ಲಿ ನಾನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವನ್ನೂ ಮನೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ನನ್ನದೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವನ್ನೂ ಹೊಂದಿ ಬಯಕೆ, ಸಿಟ್ಟು—ಮೊದಲಾದ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಗಳಿಗೆಗೊಂದೊಂದನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವದು. ಆತ್ಮನು ಹೀಗೆ ಬದಲಾಗುವವನಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಮನೋಮಯ ಕೋಶವು ಆತ್ಮವಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸಿನ ಒಳಗಿನದು ಬುದ್ಧಿ. ಇದು ಗಾಢ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಉಗುರು ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಕೂದಲ ತುದಿಯವರೆಗೂ ಹರಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಚೈತನ್ಯದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದೊಡನೆ ಕೂಡಿರುವದು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಜ್ಞಾನಮಯಕೋಶವೆಂದು ಹೆಸರು. ಆತ್ಮನು ಅಡಗುವವನೂ ಅಲ್ಲ; ಪ್ರತಿಬಿಂಬಸ್ವರೂಪನೂ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನಮಯಕೋಶವು ಆತ್ಮವಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು,

ಐದು ಕೋಶಗಳೂ ಆತ್ಮವಲ್ಲ ೩–೯

ಬುದ್ಧಿ-ಎಂಬೆರಡೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ. ಇವೆರಡೂ ಅಂತಃಕರಣವೆಂಬ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರಕಾರಾಂತರಗಳು. ಅಂತಃಕರಣವು 'ನಾನು ಮಾಡುವವ'ನೆಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತ ಒಳಗಿನದಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಯೆನಿಸುವದು; ತಿಳಿಯುವ ಸಾಧನವಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಗಿಂತ ಹೊರಗಿನದಾಗಿ ಮನಸ್ಸೆನಿಸುವದು. ಇನ್ನು ಬುದ್ಧಿಯ ಒಳಗಿನದು ಆನಂದ. ಸುಖವನ್ನು ಬಯಸಿ ಹೊರಗಡೆಗೆ ಬಗ್ಗಿದ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯು ತನ್ನ ಪುಣ್ಯದ ಫಲವಾಗಿ ಆ ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆದ ಒಂದಾನೊಂದು ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಒಳಗಡೆಗೆ ತಿರುಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಆನಂದಾಂಶವು ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವದು. ಆ ಸಮಯವು ಬಯಸಿದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಂಡದ್ದಾಗಿದ್ದರೆ ಪ್ರಿಯವೆಂಬ ರೂಪದಿಂದಲೂ ಅದನ್ನು ಪಡೆದದ್ದಾಗಿದ್ದರೆ ಮೋದವೆಂಬ ರೂಪದಿಂದಲೂ ಅದನ್ನು ಭೋಗಿಸಿದ್ದಾಗಿದ್ದರೆ ಪ್ರಮೋದವೆಂಬ ರೂಪದಿಂದಲೂ ಆನಂದವು ತೋರುವದು. ಈ ವೃತ್ತಿಯೇ ಆನಂದಮಯಕೋಶ. ಈ ಆನಂದಮಯಕೋಶವು ಆತ್ಮವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: ಆ ಭೋಗವು ಮುಗಿಯುತ್ತಲೆ ಆ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಗಳು ಅವಿದ್ಯೆಯ ರೂಪವಾದ ನಿದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಗುವವು; ಮತ್ತು ವೃತ್ತಿಗಳು ಯಾವಾಗಲೋ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಹುಟ್ಟುವವು; ಆತ್ಮನು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವವನು. *

---

* ಅಂತಃಕರಣದ ಯಾವ ವೃತ್ತಿಗಳೂ ಇಲ್ಲದ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯ ವೃತ್ತಿಗಳು ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುವವೆಂದೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಆನಂದಾಂಶವು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿ ಆಗ ಎಡೆಬಿಡದ ಆನಂದವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವದರಿಂದ ಆ ಅವಿದ್ಯಾವೃತ್ತಿಗಳೇ ಆನಂದಮಯಕೋಶವೆಂದೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಒಳಮುಖವಾದ ಮನೋವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿದ ಆನಂದಾಂಶವುಳ್ಳ ಪ್ರಿಯಮೋದಪ್ರಮೋದಗಳು ಆನಂದಮಯಕೋಶದ ಅವಯವಗಳೆಂದೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಆ ಪ್ರಿಯಮೋದಪ್ರಮೋದಗಳನ್ನೆ ಆನಂದಮಯಕೋಶವೆಂದು ಕರೆದಿರುವದು ಉಪಚಾರದ ಮಾತು. ಈ ವೃತ್ತಿಗಳು ಆತ್ಮನಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಆನಂದಮಯಕೋಶವಾದ

ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪ (೧೦-೩೬)

ಆತ್ಮನು ಅನುಭವರೂಪನು ೧೦-೨೧

ದೇಹವನ್ನು ಮೊದಲುಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸಿದ್ದಿಯವರೆಗಿನ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಆತ್ಮವಲ್ಲವೆಂದಾದ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಇನ್ನೇನೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮವೆಂಬುದಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯು ಒಳಗಡೆಗೆ ತಿರುಗಿದಾಗ ಯಾವದು ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿತೋ ಅದು ಆತ್ಮ. ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದೇ ಇರುವದು. ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಈ ಐದು ಕೋಶಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಯಾವನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೊ ಅವನನ್ನು ಯಾರು ಇಲ್ಲವೆನ್ನಲಾದೀತು! ಅವನು ಅನುಭವರೂಪನೆ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅನುಭವದೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕುಬಿದ್ದವನಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ತಿಳಿಯುವವನೊಬ್ಬನು ಬೇಕು ; ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೊಂದು ಬೇಕು. ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ತಿಳಿಯುವವನೊಬ್ಬನಿಲ್ಲ; ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇನ್ನೊಂದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ತಿಳಿಯಬರುವದಿಲ್ಲವೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮನಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲ.

ಅವಿದ್ಯಾವೃತ್ತಿಗಳು ಕೂಡ ಆತ್ಮನಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: ಅವು ಜಡ ಮತ್ತು ನಾಶವಾಗತಕ್ಕವುಗಳು ; ಆತ್ಮನು ಚೇತನ ಮತ್ತು ಎಂದಿಗೂ ನಾಶವಾಗದವನು. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಅದೇನೆಂದರೆ : ಆನಂದದಿಂದ ಕೂಡಿದ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ತಾನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನ ಉಂಟಾಗುವದರ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳಿದಹಾಗೆ ದುಃಖದಿಂದ ಕೂಡಿದ ವೃತ್ತಿಗಳ ವಿಷಯವನ್ನೇಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಯೋಚನೆಯುಂಟಾಗಬಹುದು. ಆತ್ಮನು ಪ್ರಿಯಸ್ವರೂಪನು ; ಆ ಆನಂದದಿಂದ ಕೂಡಿದವೃತ್ತಿಗಳು ಪ್ರಿಯಗಳು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ತಾನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನ ಉಂಟಾಗುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವು. ದುಃಖದಿಂದ ಕೂಡಿದ ವೃತ್ತಿಗಳು ಯಾರಿಗೂ ಪ್ರಿಯವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತಾನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವದು ಅಸಂಭವ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ.

ಆತ್ಮನೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಐದು ಕೋಶಗಳೂ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತಲೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅನುಭವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕದವನಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ: ಸಿಹಿ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳುಳ್ಳ ಬೆಲ್ಲ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಕಡಲೆ ಮೊದಲಾದ ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಗುಣಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುವವೇ ಹೊರತು ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆ ಗುಣಗಳುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದರ ನೆರವನ್ನು ಬಯಸುವದಿಲ್ಲ. ಬೆಲ್ಲ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಸಿಹಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವಿಲ್ಲವೂ ಇಲ್ಲ. ಬೆಲ್ಲ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಸಿಹಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಹುಟ್ಟುಗುಣಗಳಾಗಿರುವವು. ಅದರಂತೆ ಆತ್ಮನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕದವನಾಗದಿದ್ದರೂ ಅನುಭವಸ್ವರೂಪವೇನೂ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಆತ್ಮನು ತಾನೆ ಬೆಳಕಿನ ಸ್ವರೂಪದವನೆಂದೂ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮುಂದಾಗಿ ಬೆಳಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವವನೆಂದೂ ಅವನ ಬೆಳಕಿನ ಬಲದಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತು ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಆತ್ಮನಿಂದ ಈ ಹೊರಗೆ ಕಾಣುವದನ್ನೆಲ್ಲ ಅರಿಯಲಾಗುವದೊ ಆ ಚೇತನನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಜಡವಾದ ಯಾವದು ತಾನೆ ಅರಿಯಲಾದೀತು! ನೋಡುವವನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ನೋಡಲ್ಪಡುವ ಜಡಗಳು ಹೇಗೆ ತಿಳಿದಾವು! ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದದ್ದು ಮನಸ್ಸು. ಅದು ಅರಿವಿನೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕು ಬೀಳುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲದೇ ಹೊರತು ಅರಿವಿನ ರೂಪವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದು. ಆತ್ಮನು ಅರಿವಿನೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕುಬೀಳುವಂಥ ಹೊರಗಣ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅರಿಯುವವನೆಂದೂ ಅವನನ್ನು ಅರಿಯುವವನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅವನು ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪನೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಅರಿವಿನೊಳಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕದವನೂ ಆಗಿಯೂ ಅಜ್ಞಾನದ ಮುಸುಕಿಲ್ಲದವನೂ ಆಗಿಯೂ ಇರುವನೆಂದೂ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವದು. ಈ ಅರಿವಿನ ವಿಷಯವನ್ನೆ ತಾನು ತಿಳಿಯೆನೆನ್ನುವದು ನಾಚಿಕೆಗೀಡಾದ ಮಾತು. 'ನಾನು ತಿಳಿದ ಗಡಿಗೆ ಇದು' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹೊಳೆದರೂ ಗಡಿಗೆಗೆ ವಿಶೇಷಣ

ವಾದ ಆ ಅರಿವಿನ ಅನುಭವವು ಯಾವನಿಗೆ ಎಷ್ಟುಮಾತ್ರವೂ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲವೊ, ಮನುಷ್ಯರಂತೆ ಆಕಾರಮಾತ್ರವುಳ್ಳ, ಆ ಮಣ್ಣಿನ ಹೆಂಟೆಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯಹೇಳೀತು! ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಗಡಿಗೆಯು ಹೊಳೆದದ್ದೆ ಅರಿವು. ಅದು ಅವನ ಅನುಭವ. ಇಂಥ ಅರಿವನ್ನು ನಾ ನರಿಯೆನೆಂದರೆ 'ನನ್ನ ಬಾಯಲ್ಲಿ ನಾಲಿಗೆ ಇದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೊ? ತಿಳಿಯಹೇಳಿರಿ' ಎಂಬ ಮಾತಿನಂತೆ ನಾಚಿಕೆಗೇಡೇ ಸರಿ. ಅರಿವೆಂಬುದರ ಅನುಭವವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಆ ಅರಿವನ್ನು ತಾನರಿಯೆನೆಂಬ ಮಾತೇ ಹೊರಡುವದಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಯಾವ ವಿಷಯಗಳ ಅರಿವಾಗುವದೊ ಆಯಾ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿಯುವ ಬರಿಯರಿವೇ ಬ್ರಹ್ಮವು.

ಗಡಿಗೆಯ ಅರಿವಾದಾಗ ಗಡಿಗೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಕಳೆದರೆ ಬರಿಯರಿವೇ ಉಳಿಯುವಂತೆ ಐದುಕೋಶಗಳನ್ನೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲವೆಂದು

ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗುವವನು ೨೨-೨೮

ಕಳೆದುಬಿಟ್ಟರೆ ಆ ಐದು ಕೋಶಗಳಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಅರಿವು ಮಾತ್ರ ಉಳಿಯುವದು. ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಅದೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮ. ಆ ಸಾಕ್ಷಿ ಇಲ್ಲದೆ ಶೂನ್ಯವೇ ಉಳಿಯುವದೆಂಬುದು ಶಕ್ಯವೇ ಅಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ: 'ತಾನು' ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಹೇಳತಕ್ಕ ತನ್ನಸ್ವರೂಪವೊಂದಿರುವದೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ತಾನಿದ್ದೇನೆಂದು ತಿಳಿಯುವನೇ ಹೊರತು ತಾನಿಲ್ಲವೆಂದು ಯಾವ ದಡ್ಡನೂ ತಿಳಿಯನು. ತನ್ನ ಇರುವಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತನಗೆ ಸಂಶಯವಾದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲು ಹೇಳುವವರು ಯಾರು? ತಾನಿಲ್ಲವೆಂದುಕೊಳ್ಳುವವನೇ ಬದಲು ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ತಾನಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಭ್ರಾಂತಿಯ ಹೊರತು ಯಾರಿಗೂ ಒಗ್ಗುವದಿಲ್ಲ. ತಾನೇ ಇಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರವು ಹೇಗೆ ನಡೆದೀತು! ತಾನಿಲ್ಲವೆಂದು ಯಾವನೂ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶೂನ್ಯವಾದಿಯ ಮಾತು ನಿಲ್ಲುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಇಲ್ಲವೆಂದರಿತರೆ ತಾನೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವನು. ಏಕೆಂದರೆ: ತಾನೆ ಬ್ರಹ್ಮನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು

ಅರಿವಿನೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕುಬೀಳದೆ ಹೋದರೆ ಹೋಗಲಿ; ತನ್ನ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆತ್ಮನು ಅರಿವಿನೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕುಬೀಳದವನಾದಮೇಲೆ ಅವನ ಸ್ವರೂಪವೆಂಥದ್ದೆಂದರೆ: ಅದನ್ನು ಇಂಥದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: ಇಂಥದ್ದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಲೆ ಅದು ಅರಿವಿನೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕುಬಿದ್ದದ್ದಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಇಂಥದ್ದೆಂದೂ ಅಂಥದ್ದೆಂದೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಕಾಣಬರುವ ಹತ್ತಿರದ ಗಡಿಗೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಇಂಥದ್ದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ; ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗದೆ ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಪುಣ್ಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಅಂಥದ್ದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆತ್ಮನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಕಾಣಬರುವವನಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇಂಥವನೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ; ತನಗೆ ತಾನು ದೂರದವನಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅಂಥವನೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅವನು ಅರಿವಿನೊಳಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕುಬೀಳದವನಾದರೂ ಶೂನ್ಯನಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: ಅವನು 'ನಾನು, ನಾನು' ಎಂದು ತಾನೇ ಹೊಳೆಯುತ್ತಿರುವವನಾಗಿರುವನು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಇರುವ ಅರಿವು ಇನ್ನೊಂದರಿವಿನೊಳಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕದೆ ಹೇಗೆ ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೆ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವಂಥದ್ದಾಗಿರುವದೊ ಹಾಗೆ ಆತ್ಮನು ಅರಿವಿನೊಳಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕದೆಯೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುವದರಿಂದ ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೆ ಬೆಳಗುವವನಾಗಿರುವನು. ತಾನೆ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ಅರಿವಿನೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕುಬೀಳುವವನಾಗುವನೆಂದರೆ ಕರ್ತೃಭಾವ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಭಾವ-ಎರಡನ್ನೂ ಆತ್ಮನಿಗೇ ಹೇಳಿದಂತಾಗುವದು. ಈ ಮಾತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೊಂದದಿದ್ದರೂ ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಮೂಲಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಕರ್ತೃವಾಗಿ ಏನಾದರೊಂದು ವಿಶೇಷದಿಂದ ಕೂಡಿ ಕರ್ಮವೂ ಆಗಬಹುದೆಂದು ಹೊಂದಿಸಹೋದರೆ ಹನುಮಂತನು ಲಂಕೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೋದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ ಮೂಲಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನೂ ಲಂಕೆಯ ಸಂಬಂಧಗೊಂಡ ವಿಶೇಷದಿಂದ ಕರ್ಮತ್ವವನ್ನೂ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅತಿಪ್ರಸಂಗವಾಗುವದು. ಇನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಹೇಳಿದ ಅರಿವು ಇನ್ನೊಂದು ಅರಿವಿನೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕುವಂಥದ್ದೆಂದು ಹೇಳ

ಹೋದರೆ ಆ ಅರಿವನ್ನು ಸಿಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು, ಅದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು—ಹೀಗೆ ಕೊನೆಮುಟ್ಟುವದೇ ಇಲ್ಲ. 'ಇದು ಗಡಿಗೆಯೆಂದು ನಾನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಇದು ಗಡಿಗೆ' ಯೆಂಬ ಅರಿವು 'ನಾನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕು ಬಿದ್ದಿರುವದೆಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. * ಇದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದರಿವು ಇನ್ನೊಂದರಿವಿನೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕುಬೀಳುವದೆಂಬುದು ಅಸಂಬದ್ಧವಾದ ಮಾತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ಬೆಳಗುವವನೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಆತ್ಮನ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪ ೨೯-೩೪

ಈ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು ಹೇಗೆಂದರೆ: ಬ್ರಹ್ಮವು ಸತ್ಯಸ್ವರೂಪವೆಂತಲೂ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವೆಂತಲೂ ಅನಂತಸ್ವರೂಪವೆಂತಲೂ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳಿರುವ ಲಕ್ಷಣವು ಈ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬರುವದು. ಸತ್ಯಸ್ವರೂಪವೆಂದರೆ ಎಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದರ್ಥ. ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಆಗುವ ನಿದ್ದೆ, ಮೂರ್ಛೆ, ಸಮಾಧಿ—ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ದೇ ಇರುವದು. ಆತ್ಮನ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯನ್ನು ಯಾರು ಕಂಡಿರುವರು ಹೇಳು? ಯಾರೂ ಕಾಣದ್ದು ಒಪ್ಪುವ ಮಾತಲ್ಲ. ಮನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಗಡಿಗೆ ಮೊದಲಾದ ರೂಪವುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಹೊರಕ್ಕೆ ಒಗೆದ ಮೇಲೆ ಹೊರಕ್ಕೆ ಒಗೆಯುವದಕ್ಕಾಗದಂಥ ರೂಪವಿಲ್ಲದ ಆಕಾಶವು ಉಳಿಯುವದಷ್ಟೆ. ಹಾಗೆ ಕಳೆಯಬಹುದಾದ ಐದು ಕೋ

---

* ಒಂದರಿವು ಇನ್ನೊಂದರಿವಿನೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕುಬೀಳುವದೆಂದರೆ ಒಂದರಿವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದರಿವು ಬೆಳಗುವದೆಂದಂತಾಗುವದು. ಎರಡು ದೀಪಗಳು ಒಂದುಕಡೆ ಇದ್ದರೂ ಅವು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಬೆಳಗುವಂಥದ್ದೆನಿಸದೆಯೂ ಒಂದರಿಂದೊಂದು ಬೆಳಗಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೆ ಬೆಳಗುವವುಗಳಾಗಿಯೂ ಇರುವಂತೆ ಎರಡು ಅರಿವುಗಳು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಬೆಳಗುವದೂ ಇಲ್ಲ ; ಒಂದರಿಂದೊಂದು ಬೆಳಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೂ ಇಲ್ಲ ; ಅವೆರಡೂ ತಮ್ಮ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೆ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವವು ಒಂದರಿವು ಇನ್ನೊಂದರಿವನ್ನು ಸಿಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ತೋರುವಾಗ ಆ ಒಂದರಿವು ಇನ್ನೊಂದರಿವಿನ ವಿಷಯವಾದ ಸಂಶಯವನ್ನೂ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಕಳೆಯುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾಡುವದೇ ಹೊರತು ಬೆಳಗುವದಿಲ್ಲ.

ಶಗಳನ್ನು ತಾನಲ್ಲವೆಂದು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಕೊನೆಗೆ ಉಳಿಯುವ ಅರಿವು ಯಾವದೋ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವು. ಕಳೆಯಬಹುದಾದವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕಳೆದ ಮೇಲೆ ಇನ್ನೇನೂ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಆ ಏನೂ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಬೆಳಗುವ ಜ್ಞಾನವೇ* ಬ್ರಹ್ಮವು. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಳೆದುಳಿದದ್ದೆಂದೂ ಏನೂ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಮಾತು ಮಾತ್ರದ ಭೇದವೇ ಹೊರತು ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವು ಎಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೂ ಇಲ್ಲವೆನಿಸದಂತೆ ಇದ್ದೇ ಇರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯು 'ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ' ವೆಂದು ಆತ್ಮನಲ್ಲದವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕಳೆದು ಕಳೆಯುವದಕ್ಕಾಗದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಉಳಿಸಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಇದು' ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ-ಮೊದಲಾದ ಹೊರಗಣ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕಳೆದುಬಿಡಬಹುದು; 'ಇದು' ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳದ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಕಳೆಯುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪವಾದ ಅರಿವೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮ. ಅದು ಎಂದೂ ಇಲ್ಲವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು ಸತ್ಯಸ್ವರೂಪನು, ಎಂದರೆ ಇರುವಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪನು, ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನೆಂಬುದನ್ನು ತಾನೇ ಅನುಭವರೂಪನೆಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದಂತೆ ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ.

ಆತ್ಮನ ಅನಂತಸ್ವರೂಪ ೩೫-೩೭

ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಇಂಥ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಅವನ ಇರುವಿಕೆ ಮುಗಿಯಿತೆಂಬುದೂ ಇಲ್ಲ; ಅವನು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವವನಾದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವನ ಇರುವಿಕೆ ಮುಗಿಯಿತೆಂಬುದೂ ಇಲ್ಲ; ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ ಹಾವು ಹಗ್ಗವೇ ಆಗಿರುವಂತೆ ಅವನು ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅವನ ಇರುವಿಕೆ ಮುಗಿಯಿತೆಂಬುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕೊನೆ ಇಲ್ಲದ್ದೆಂಬುದು ಮೂರು

---

* ಆಗ ಏನೂ ಉಳಿದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೊಂದು ವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದರೂ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವೃತ್ತಿಯೊಂದಿರುವದೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಂಟಾಗುತ್ತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಏನೂ

ಬಗೆಯಾಗಿರುವದು. ದೇಶ, ಕಾಲ, ವಸ್ತು–ಇವೆಲ್ಲ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದವುಗಳಾದ್ದರಿಂದ, ಮಾಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ ಗಂಧರ್ವನಗರ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಕೊನೆ ಇಲ್ಲವೊ ಹಾಗೆ, ದೇಶದಿಂದಾಗಲಿ ಕಾಲದಿಂದಾಗಲಿ ವಸ್ತುವಿನಿಂದಾಗಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಕೊನೆ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅನಂತಸ್ವರೂಪವೆನ್ನುವದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆತ್ಮನು ಅನಂತನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನೇ ಬ್ರಹ್ಮ.

ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಅಭೇದ (೩೭-೪೩)

ಜಡವಾದ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನುಂಟುಮಾಡದಿದ್ದರೂ ಜೀವೇಶ್ವರರು ಚೇತನರಾದ್ದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟವರಾಗಿರದೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನುಂಟುಮಾಡಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಅನಂತವಾಗಲಾರದೆಂದು ಯೋಚಿಸಹೋದರೆ ಅದು ಸಲ್ಲುವದಿಲ್ಲ. ಜೀವಚೈತನ್ಯವೂ ಈಶ್ವರಚೈತನ್ಯವೂ ನಿಜವಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಜೀವನೂ ನಿಜವಾಗಿರುವವನಲ್ಲ; ಈಶ್ವರನೂ ನಿಜವಾಗಿರುವವನಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನುಂಟುಮಾಡಲಾರರು. ನಿಜವಾಗಿ ಇರುವದು ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ. ಜೀವತ್ವವೂ ಈಶ್ವರತ್ವವೂ ಒಂದೊಂದು ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದವುಗಳಾಗಿರುವವು. ಆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧಗಳು ಯಾವವೆಂದರೆ: ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟು ಸಮಸ್ತವಸ್ತುಗಳ ಮೇಲೆಯೂ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಡೆಸುವಂಥ ಒಂದಾನೊಂದು ಶಕ್ತಿ ಇದೆ. ಅದು ಆನಂದಮಯಕೋಶವನ್ನು ಮೊದಲುಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವೇ ಕೊನೆಯಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಡಗಿರುವದು. ಆ ಶಕ್ತಿಯು ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ಧರ್ಮದ ಮೇಲೆ ತನ್ನ

ಆಳಿಕೆಯನ್ನು ನಡೆಸದೆ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ಧರ್ಮಗಳೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಬೆರೆತು ಯಾವದೊಂದು ನಿಯಮವೂ ಉಳಿಯದೆ ಹೋಗುತ್ತಿತ್ತು. ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಆಳುವ ಶಕ್ತಿಯು ತಾನು ಜಡವಾದರೂ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯವು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಚೇತನದಂತೆಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದ ಬಲದಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಆಳುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಒಪ್ಪುವದು. ಆ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧಗೊಂಡಾಗ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತರೂಪವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತಿಳಿದಿರುವಿಕೆ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳ ಈಶ್ವರನೆನಿಸುವದು. ಆ ಬ್ರಹ್ಮವೆ ಕೋಶಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದಾಗ ಕಡಿಮೆಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳ ಜೀವನೆನಿಸುವದು. ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನೆ ಮಗನಿಗೆ ತಂದೆಯೂ ಮೊಮ್ಮಗನಿಗೆ ತಾತನೂ ಆಗುವಂತೆ ಒಂದು ಬ್ರಹ್ಮವೆ ಸಂಬಂಧಭೇದಗಳಿಂದ ಜೀವನೆಂದೂ ಈಶ್ವರನೆಂದೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿರುದ್ಧಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳದ್ದಾಗುವದು. ಮಗನ ಮತ್ತು ಮೊಮ್ಮಗನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನೋಡಿದಾಗ ಆ ಮನುಷ್ಯನು ತಂದೆಯೂ ಅಲ್ಲ; ತಾತನೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಚೈತನ್ಯವು ಮಾಯೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನೋಡಿದಾಗ ಈಶ್ವರನೂ ಅಲ್ಲ; ಕೋಶಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನೋಡಿದಾಗ ಜೀವನೂ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ತಾವೇ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದವರಾಗಿರುವ ಜೀವೇಶ್ವರರು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಭೇದವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿಯಾರು? ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಾನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಯಾವನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೊ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗೂ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆ ಇಲ್ಲ.



೪—ದ್ವೈತವಿವೇಕ

ಜೀವನೂ ಈಶ್ವರನೂ ಹುಟ್ಟಿಸಿರುವದು (೧-೪೨)

ಅವತರಣಿಕೆ ೧

ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ನಿಜವಾಗಿರುವವನೆಂದೂ ಉಳಿದ ಎರಡನೆಯ ಭೇದಗಳೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳಾದವುಗಳೆಂದೂ ಹಿಂದೆ ತೋರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಆತ್ಮನಲ್ಲದ ಎರಡನೆಯ ಭೇದಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಟ್ಟಿಗೊಳಪಡಿಸಿರುವವೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿಯಹೇಳಿ ಅವುಗಳನ್ನು ತೊರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಪ್ರಕರಣವು ಹೊರಟಿರುವದು. ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಈಶ್ವರನಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವವು; ಕೆಲವು ಜೀವನಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವವು. ಈ ಭೇದಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿಸಲಾಗುವದು. ಅವೆರಡನ್ನೂ ಬಿಡಿಸಿ ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವದು ಜೀವನನ್ನು ಕಟ್ಟಿಗೊಳಪಡಿಸಿರುವದೆಂಬುದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದಂತಾಗಿ ಅಂಥದ್ದನ್ನು ಬಿಡುವದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವದು.

ಈಶ್ವರನು ಹುಟ್ಟಿಸಿರುವದು ೨-೯

ಜಗತ್ತು ಜೀವರ ಪುಣ್ಯಗಳಿಗೂ ಪಾಪಗಳಿಗೂ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಗೆ ಜೀವರೇ ಕಾರಣರೆಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯುವರು. ಈ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕಳೆಯುವದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರವೆಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳಿರುವದು. ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯು ಜಡವಾದದ್ದೆಂದೂ ಆ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತನ್ನೊಳಗುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮವು ಈಶ್ವರನೆಂದೂ ಆ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಈಶ್ವರನೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವನೆಂದೂ ಅದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇನ್ನೂ ಎಷ್ಟೋ ಶ್ರುತಿಗಳೂ ಹೀಗೆಯೇ ಹೇಳಿರುವವು. ಈಗ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾಗಿತ್ತೆಂದೂ ಆ ಆತ್ಮನು ಜಗತ್ತನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಯೋಚನೆಯ

ನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡನೆಂದೂ ಅದರಂತೆ ಈ ಲೋಕಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದನೆಂದೂ ಋಗ್ವೇದದ ಐತರೇಯೋಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುವದು. ಆಕಾಶ, ವಾಯು, ಅಗ್ನಿ, ನೀರು, ಭೂಮಿ, ಸಸ್ಯಗಳು, ಅನ್ನ, ದೇಹಗಳು—ಈಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಜಗತ್ತಿನ ಹುಟ್ಟಿಗೂ ಈ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಕಾರಣವೆಂದೂ ತಾನೇ ಬಹುರೂಪಗಳಾಗಿ ಹುಟ್ಟಬೇಕೆಂದು ಯೋಚಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲ ಜಗತ್ತನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಸಿತೆಂದೂ ಯಜುರ್ವೇದದ ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುವದು. ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಸದ್ರೂಪವಾದ, ಎಂದರೆ ಇರುವಿಕೆಯ ರೂಪವಾದ, ಬ್ರಹ್ಮಮಾತ್ರವಾಗಿಯೇ ಇತ್ತೆಂದೂ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ತಾನು ಬಹುರೂಪವಾಗಬೇಕೆಂದು ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿ ಅಗ್ನಿ, ನೀರು, ಭೂಮಿ, ಅಂಡಜ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳು-ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿತೆಂದೂ ಸಾಮವೇದದ ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುವದು. ಧಗಧಗಿಸುವ ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ಕಿಡಿಗಳು ಹುಟ್ಟುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಚೇತನವಾದ ಮತ್ತು ಅಚೇತನವಾದ ಎಲ್ಲವೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತಲಿರುವವೆಂದು ಅಥರ್ವವೇದದ ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುವದು. ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಜಗತ್ತು ನಾಮರೂಪಗಳ ಬೀಜವನ್ನೊಳಕೊಂಡ ಮಾಯೆಯ ಉಪಾಧಿಯುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮಮಾತ್ರವಾಗಿತ್ತೆಂದೂ ಈಗ ಆ ಬೀಜವು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಂಡು ಹೊರಬಿದ್ದಿರುವದೆಂದೂ ಸಕಲಜಗತ್ತಿನ ಸ್ಥೂಲರೂಪವಾದ ವಿರಾಟ್ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಆ ನಾಮರೂಪಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತಿರುವವೆಂದೂ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುವದು. ವಿರಾಟ್, ಮನುಗಳು, ಮನುಷ್ಯರು, ಆಕಳುಗಳು, ಕತ್ತೆಗಳು, ಕುದುರೆಗಳು, ಆಡುಗಳು -ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಇರುವೆಗಳವರೆಗೂ ಗಂಡುಹೆಣ್ಣುಗಳ ಜೋಡಿಯು ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತು ಇನ್ನೂ ಬಿಚ್ಚಿ ಹೇಳಿರುವದು. ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಜೀವರ ಪುಣ್ಯಪಾಪಕರ್ಮಗಳ ರೂಪವಾದ ಅದೃಷ್ಟವು ಕಾರಣವಾದರೂ ಆ ಕಾರಣವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜಗತ್ತನ್ನು ಈಶ್ವರನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನೆನ್ನಬೇಕೇ ಹೊರತು ದೋ

ಷದಿಂದ ಕೂಡಿದವರಾದ ಮತ್ತು ಪರಾಧೀನರಾದ ಜೀವರು ಅದನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದರೆನ್ನುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮವು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ಭೇದಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದ್ದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಆ ಈಶ್ವರನು ಜೀವನೆಂಬ ವೇಷವನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ದೇಹದಲ್ಲಿ ಒಳಹೊಕ್ಕಿರುವನೆಂದು ಕೂಡ ಆ ಶ್ರುತಿಗಳು ಹೇಳುವವು. ಪ್ರಾಣ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಆಳುವವನಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಸುವದೇ ಜೀವಭಾವ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಆ ಜೀವಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿ ದೇಹದೊಳಹೊಕ್ಕು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವದು. ಯಾವನ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿದೆಯೋ ಆ ಕೂಟಸ್ಥಚೈತನ್ಯವೂ ಅದರ ಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹವೂ ಆ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹದಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿರುವ ಕೂಟಸ್ಥಚೈತನ್ಯದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೂ ಸೇರಿದ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಜೀವನೆಂದು ಹೆಸರು. ಕೂಟಸ್ಥಚೈತನ್ಯವು ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹವು ಜಡವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ತನಗಾಧಾರವಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹದ ಅಧೀನವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಬರೀ ಆ ಒಂದೊಂದನ್ನೇ ಜೀವನೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಮೂರರ ಒಟ್ಟನ್ನು ಜೀವನೆನ್ನಬೇಕಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಬೇರೆ ವೇಷದಿಂದ ಜೀವನಾಗಿದ್ದರೂ ಜೀವನಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಎದುರಾಳಿಯಾದ ಅಜ್ಞತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವವು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ: ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿರುವ ಆ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಗೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಂತೆ ಮಂಕುಗೊಳಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯೂ ಇರುವದು; ಆ ಮಂಕುಶಕ್ತಿಯು* ಜೀವನನ್ನು ಮಂಕುಗೊಳಿಸಿ

ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಜೀವನ ವೇಷ ೧೦–೧೩

---

* ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯು ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಮಂಕುಗೊಳಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬನಾಗಿರುವ ಜೀವನನ್ನು ಮಂಕುಗೊಳಿಸಿದಂತಾಗುವದು.

ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುವದು. ಆದರಿಂದ ಮಂಕಾದ ಜೀವನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೂ ಬೇಡವಾದದ್ದನ್ನು ಬಿಡುವದಕ್ಕೂ ಕೈಲಾಗದವನಾಗಿ ದೇಹವನ್ನು ತಾನೆಂದು ತಿಳಿದು ದುಃಖಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಸಪ್ತಾನ್ನಬ್ರಾಹ್ಮಣವೆಂಬ ಭಾಗವು ಜೀವನು ಹುಟ್ಟಿಸಿರುವ ಭೇದಗಳ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟು ಜೀವನು ತನ್ನ ಒಳ್ಳೆಯ ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟ ಯೋಚನೆಗಳ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವಾದ ಅದೃಷ್ಟದ ಮೂಲಕ ಏಳುಬಗೆಯ ಅನ್ನಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದನೆಂದು ಮುಂತಾಗಿ ವಿವರಿಸಿರುವದು. ಆ ಏಳು ಅನ್ನಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲ್ಲು ಮುಂತಾದ ಧಾನ್ಯಗಳ ರೂಪವಾದ ಒಂದು ಮನುಷ್ಯರ ಅನ್ನ ; ಅಮಾವಾಸ್ಯಾಪೂರ್ಣಿಮೆಗಳೆಂಬೆರಡು ಯಾಗಗಳಿಗೆ ಪ್ರಶಸ್ತವಾದ ತಿಥಿಗಳಾದ್ದರಿಂದ ದೇವತೆಗಳ ಅನ್ನ ; ಹಾಲೆಂಬ ನಾಲ್ಕನೆಯದು ಪಶುಗಳ ಅನ್ನ ; ಮನಸ್ಸು, ವಾಕ್ಕು, ಪ್ರಾಣ–ಎಂಬ ಉಳಿದ ಮೂರು ಸಮಸ್ತ ವಿಷಯಗಳ ಉಪಭೋಗಕ್ಕೂ ಸಾಧನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗಾಗಿ ಇರುವ ಅನ್ನ. ಹೀಗೆ ಅನ್ನಗಳ ಉಪಯೋಗವು ಏಳುಬಗೆಯಾಗಿರುವದು. ಈ ಏಳು ಬಗೆಯ ವಸ್ತುಗಳೂ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೇ ಸೇರಿದವುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಈಶ್ವರನೆ ಹುಟ್ಟಿಸಿದ್ದರೂ ಜೀವನು ದೇವರ ಧ್ಯಾನವನ್ನೂ ಯಜ್ಞ ಮೊದಲಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಮಾಡಿದ ಪುಣ್ಯದ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ ಧ್ಯಾನವನ್ನೂ ಪರಹಿಂಸೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಿದ ಪಾಪದ ಫಲವಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಅನ್ನವನ್ನಾಗಿ, ಎಂದರೆ ಭೋಗಸಾಧನವನ್ನಾಗಿ, ಮಾಡಿದನು.

ಜೀವನು ಹುಟ್ಟಿಸಿರುವದು ೧೪-೧೭

ಒಬ್ಬಳೇ ಹೆಂಗುಸು ತಂದೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವಳಾಗಿಯೂ ಗಂಡನಿಗೆ ಸುಖಸಾಧನಳಾಗಿಯೂ ಇರುವಂತೆ ಧಾನ್ಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ಈಶ್ವರನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವುಗಳಾಗಿಯೂ ಜೀವನಿಗೆ ಸುಖಸಾಧನಗಳಾ

ಷದಿಂದ ಕೂಡಿದವರಾದ ಮತ್ತು ಪರಾಧೀನರಾದ ಜೀವರು ಅದನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದರೆನ್ನುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮವು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ಭೇದಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದ್ದಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಆ ಈಶ್ವರನು ಜೀವನೆಂಬ ವೇಷವನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ದೇಹದಲ್ಲಿ ಒಳಹೊಕ್ಕಿರುವನೆಂದು ಕೂಡ ಆ ಶ್ರುತಿಗಳು ಹೇಳುವವು. ಪ್ರಾಣ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಆಳುವವನಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಸುವದೇ ಜೀವಭಾವ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಆ ಜೀವಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿ ದೇಹದೊಳಹೊಕ್ಕು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವದು. ಯಾವಪರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿದೆಯೋ ಆ ಕೂಟಸ್ಥಚೈತನ್ಯವೂ ಅದರ ಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹವೂ ಆ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹದಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿರುವ ಕೂಟಸ್ಥಚೈತನ್ಯದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೂ ಸೇರಿದ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಜೀವನೆಂದು ಹೆಸರು. ಕೂಟಸ್ಥಚೈತನ್ಯವು ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹವು ಜಡವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ತನಗಾಧಾರವಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹದ ಅಧೀನವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಬರೀ ಆ ಬಂದೊಂದನ್ನೇ ಜೀವನೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಮೂರರ ಒಟ್ಟನ್ನು ಜೀವನೆನ್ನಬೇಕಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಬೇರೆ ವೇಷದಿಂದ ಜೀವನಾಗಿದ್ದರೂ ಜೀವನಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವೊದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಎದುರಾಳಿಯಾದ ಅಜ್ಞತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವವು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ: ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿರುವ ಆ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಗೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಂತೆ ಮಂಕುಗೊಳಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯೂ ಇರುವದು; ಆ ಮಂಕುಶಕ್ತಿಯು* ಜೀವನನ್ನು ಮಂಕುಗೊಳಿಸಿ

ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಜೀವನ ವೇಷ ೧೦–೧೩

---

* ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯು ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಮಂಕುಗೊಳಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬನಾಗಿರುವ ಜೀವನನ್ನು ಮಂಕುಗೊಳಿಸಿದಂತಾಗುವದು.

ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುವದು. ಆದರಿಂದ ಮಂಕಾದ ಜೀವನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೂ ಬೇಡವಾದದ್ದನ್ನು ಬಿಡುವದಕ್ಕೂ ಕೈಲಾಗದವನಾಗಿ ದೇಹವನ್ನು ತಾನೆಂದು ತಿಳಿದು ದುಃಖಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಜೀವನು ಹುಟ್ಟಿಸಿರುವದು ೧೪-೧೭

ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಸಪ್ತಾನ್ನಬ್ರಾಹ್ಮಣವೆಂಬ ಭಾಗವು ಜೀವನು ಹುಟ್ಟಿಸಿರುವ ಭೇದಗಳ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟು ಜೀವನು ತನ್ನ ಒಳ್ಳೆಯ ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟ ಯೋಚನೆಗಳ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವಾದ ಅದೃಷ್ಟದ ಮೂಲಕ ಏಳುಬಗೆಯ ಅನ್ನಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದನೆಂದು ಮುಂತಾಗಿ ವಿವರಿಸಿರುವದು. ಆ ಏಳು ಅನ್ನಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲ್ಲು ಮುಂತಾದ ಧಾನ್ಯಗಳ ರೂಪವಾದ ಒಂದು ಮನುಷ್ಯರ ಅನ್ನ ; ಅಮಾವಾಸ್ಯಾಪೂರ್ಣಿಮೆಗಳೆಂಬೆರಡು ಯಾಗಗಳಿಗೆ ಪ್ರಶಸ್ತವಾದ ತಿಥಿಗಳಾದ್ದರಿಂದ ದೇವತೆಗಳ ಅನ್ನ ; ಹಾಲೆಂಬ ನಾಲ್ಕನೆಯದು ಪಶುಗಳ ಅನ್ನ ; ಮನಸ್ಸು, ವಾಕ್ಕು, ಪ್ರಾಣ–ಎಂಬ ಉಳಿದ ಮೂರು ಸಮಸ್ತ ವಿಷಯಗಳ ಉಪಭೋಗಕ್ಕೂ ಸಾಧನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗಾಗಿ ಇರುವ ಅನ್ನ. ಹೀಗೆ ಅನ್ನಗಳ ಉಪಯೋಗವು ಏಳುಬಗೆಯಾಗಿರುವದು. ಈ ಏಳು ಬಗೆಯ ವಸ್ತುಗಳೂ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೇ ಸೇರಿದವುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಈಶ್ವರನೆ ಹುಟ್ಟಿಸಿದ್ದರೂ ಜೀವನು ದೇವರ ಧ್ಯಾನವನ್ನೂ ಯಜ್ಞ ಮೊದಲಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಮಾಡಿದ ಪುಣ್ಯದ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ ಧ್ಯಾನವನ್ನೂ ಪರಹಿಂಸೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಿದ ಪಾಪದ ಫಲವಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಅನ್ನವನ್ನಾಗಿ, ಎಂದರೆ ಭೋಗಸಾಧನವನ್ನಾಗಿ, ಮಾಡಿದನು.

ಒಬ್ಬಳೇ ಹೆಂಗುಸು ತಂದೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವಳಾಗಿಯೂ ಗಂಡನಿಗೆ ಸುಖಸಾಧನಳಾಗಿಯೂ ಇರುವಂತೆ ಧಾನ್ಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ಈಶ್ವರನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವುಗಳಾಗಿಯೂ ಜೀವನಿಗೆ ಸುಖಸಾಧನಗಳಾ

ಗಿಯೂ ಇರುವದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಜೀವೇಶ್ವರರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಗೊಂಡಿರುವದು. ವಸ್ತುಗಳ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಗೆ ಮಾಯೆಯ ವ್ಯಾಪಾರದ ರೂಪವಾದ ಈಶ್ವರನ ಸಂಕಲ್ಪವು ಸಾಧನವು; ಅವುಗಳನ್ನು ಸುಖಸಾಧ ನಗಳಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವದಕ್ಕೆ ಜೀವನ ಮನ ಸ್ಸಿನ ಸಂಕಲ್ಪವು ಸಾಧನವು. ಈಶ್ವರನು ಹುಟ್ಟಿ ಸಿದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಜೀವನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ಸುಖಸಾಧ ನದ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದೊಂದು ನಮಗೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುವದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ಒಂದು ಮಣಿಯು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಜೀವರ ಬುದ್ಧಿಯ ವೃತ್ತಿಗಳು ಅನೇಕವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಅನುಭವ ವೂ ಅನೇಕ ಬಗೆಯಾಗಿ ಕಾಣಬರುವದುಂಟು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಆಕಾರಗಳನ್ನು ಜೀವರು ಅದರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಸಿರುವರೆಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಒಂದೇ ಮಣಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಅನುಭವವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಆ ಮಣಿಯನ್ನು ಬಯಸುವವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ಆ ಮಣಿಯನ್ನು ಪಡೆದು ಸಂತೋಷಿಸುವನು; ಇನ್ನೊಬ್ಬನು ತನಗೆ ಅದು ದೊರೆಯಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಿಟ್ಟುಗೊಳ್ಳುವನು; ಅದರ ಬಯಕೆ ಇಲ್ಲದ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಅದನ್ನು ಸುಮ್ಮನೆ ನೋಡುತ್ತಿರುವನೇ ಹೊರತು ಸಂತೋಷಿಸುವದೂ ಇಲ್ಲ, ಸಿಟ್ಟುಗೊಳ್ಳುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಆ ಮೂವರಲ್ಲಿ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಅನುಭವಗಳು ಕಾಣುವವು. ಈ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ಸಾಧ ನವಾಗಿ ಆ ಮಣಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಪ್ರೀತಿಯ ವಿಷಯವೆಂದೂ ಅಪ್ರೀ ತಿಯ ವಿಷಯವೆಂದೂ ಉಪೇಕ್ಷೆಯ ವಿಷಯವೆಂದೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಕಾರಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವನು. ಈಶ್ವರನು ಹುಟ್ಟಿಸಿರುವ ರೂಪವು ಈ ಮೂವರಿಗೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವದು. ಹೀಗೆ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದದೆ ಇರುವ ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಬೇರೆಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತೋರುವದು ನಡೆವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಒಬ್ಬಳೇ ಹೆಂಗುಸು

ಜೀವಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿಶೇಷ ೧೮-೩೧

ಗಂಡನಿಗೆ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿಯೂ ಮಾವನಿಗೆ ಸೊಸೆಯಾಗಿಯೂ ಅತ್ತಿಗೆ ನಾದಿನಿಯರಿಗೆ ಗಂಡನ ಒಡಹುಟ್ಟಿದವಳಾಗಿಯೂ ಅಣ್ಣಾತಮ್ಮಂದಿರ ಹೆಂಡತಿಯರೊಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ಓರೆಗಿತ್ತಿಯರಾಗಿಯೂ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ತಾಯಿಯಾಗಿಯೂ ಕಾಣಬರುವಳಾದರೂ ಅವಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇನೂ ಬದಲಾವಣೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯಾದರೂ ಆಕಾರದಲ್ಲೇನೂ ಭೇದವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಆ ಸ್ತ್ರೀಯ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಕಾಣಬರಲಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಹೆಂಗುಸಿಗೆ ಮಾಂಸಮಯವಾದ ಒಂದೇ ಶರೀರವೆಂದು ತಿಳಿದು ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿರುವದು. ನಿಜಸ್ಥಿತಿ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಅವಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯವರು ಹುಟ್ಟಿಸಿರುವ ಮನೋಮಯಸ್ವರೂಪವೂ ಉಂಟು. ಈಶ್ವರನು ಹುಟ್ಟಿಸಿರುವ ಮಾಂಸಮಯವಾದ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದು ಜೀವನು ಹುಟ್ಟಿಸಿರುವ ಮನೋಮಯವಾದ ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವದು. ವಸ್ತುವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಬಗೆಯಾಗದೆ ಅದರ ವಿಷಯಕವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಬಗೆಯಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಮನೋಮಯಶರೀರವೆಂಬುವದು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹಂಬಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದರಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಮರಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬಹುದೇ ಹೊರತು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಕಾಣುವಂತೆ ಹೊರಗೆ ವಸ್ತುವಿರುವದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಮನೋಮಯವು ಹೇಗೆ ತಲೆ ಎತ್ತೀತೆಂದು ತೋರಬಹುದು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಹೊರಗೆ ವಸ್ತುವಿರುವದು ನಿಜ; ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಹೊರಗಣ ವಸ್ತುಗಳು ಕಾಣುವಾಗ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಅವುಗಳನ್ನು ಆವರಿಸಿ ವಸ್ತುವಿನ ಆಕಾರವಾಗುವವೆಂದು **ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೂ** ಹೇಳಿರುವರು. ಕರಗಿಸಿದ ತಾಮ್ರವನ್ನು ಮೂಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಯ್ದಾಗ ಅದು ಆ ಮೂಷೆಯ ಆಕಾರವಾಗುವಂತೆ ರೂಪ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಆವರಿಸಿದ ಚಿತ್ತವು ತಪ್ಪದೆ ಅದರ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವದೆಂದು **ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರವರು** ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಉದಾಹರಣೆಯಂತೆ ತಾಮ್ರದಂಥ

ಆಕಾರ ಉಳ್ಳ ಲೋಹವು ಮೂಷೆಯ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದಾಗಿದರೂ ಯಾವ ಆಕಾರವೂ ಇಲ್ಲದ ಮನಸ್ಸು ಹೊರಗಣ ವಸ್ತುಗಳ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೊಂದೀತೆಂದು ಸಂಶಯವು ಬರಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಉದಾಹರಣೆ ಇದೆ. ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವ ಬಿಸಿಲು ಮೊದಲಾದದ್ದು ಬೆಳಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಗಡಿಗೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವಂತೆ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಬೆಳಗುವ ಮನಸ್ಸು ಆ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಆಕಾರವನ್ನೂ ಹೊಂದುವದು. ಇದು **ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ** ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಯಿತು. ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ನೋಡುವ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿರುವ ಚೈತನ್ಯದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದ ರೂಪನಾದ ಜೀವನು ಹೊರಗಣ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬ ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚಿ ನೋಡುವವನೆಂದೂ ಆ ಚಿದಾಭಾಸನಿಂದ ಕೂಡಿದ ಮನೋವೃತ್ತಿಯು ಹೊರಗಣ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸೇರಿ ಹೊರಗಣ ವಸ್ತುಗಳ ಆಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯುವದೆಂದೂ **ಶ್ರೀಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು** ಬರೆದಿರುವರು. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಹೊರಗೆ ಒಂದು ಗಡಿಗೆ ಕಾಣುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಮಣ್ಣಿನ ಗಡಿಗೆಯೊಂದೂ ಮನೋಮಯದ ಗಡಿಗೆಯೊಂದೂ- ಹೀಗೆ ಎರಡಿರುವವು. ಮಣ್ಣಿನ ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ಚೈತನ್ಯದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಮನಸ್ಸು ಗ್ರಹಿಸುವದು ; ಮನೋಮಯವಾದ ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ಮನಸ್ಸು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದು. ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯು ಗ್ರಹಿಸುವದು.

ಜೀವಸೃಷ್ಟಿಯು ಬಂಧಕ ೩೨-೪೨

ಜೀವನ ಮನೋಮಯಸೃಷ್ಟಿ ಇರುವ ಕಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸುಖವೋ ದುಃಖವೋ ಏನಾದರೂ ಒಂದು ಇದ್ದು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕಟ್ಟಿಗೊಳಪಡಿಸುವದು. ಆ ಮನೋಮಯಸೃಷ್ಟಿ ಇಲ್ಲದ ಕಡೆ ಅದರ ತೊಡಕಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನನ್ನು ಕಟ್ಟಿಗೊಳಪಡಿಸುವದು ಅವನ ಮನೋಮಯ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಹೊರತು ಈಶಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ನೋಡಿ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದವರಾದ ಹೆಂಡತಿಮಕ್ಕಳನ್ನೂ ಬೇಡವಾದ ಹುಲಿ ಮೊ

ದಲಾದವುಗಳನ್ನೂ ಕಾಣುವಾಗ ಆ ಹೆಂಡತಿಮಕ್ಕಳೂ ಹುಲಿ ಮೊದಲಾದವೂ ತಮ್ಮ ಬಳಿಯಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತೋರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಹೆಂಡತಿಮಕ್ಕಳಿಂದ ಸುಖವನ್ನೂ ಹುಲಿಯಿಂದ ದುಃಖವನ್ನೂ ಹೊಂದಿ ಕಟ್ಟಿಗೊಳಪಡುವನು; ಸಮಾಧಿ, ನಿದ್ರೆ, ಮೂರ್ಛೆ— ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿಮಕ್ಕಳಾಗಲಿ ಹುಲಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳಾಗಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಯಾವ ಕಟ್ಟಿಗೂ ಒಳಪಡುವದಿಲ್ಲ. ದೂರದ ಊರಿಗೆ ಹೋದಮಗನು ಬದುಕಿಯೇ ಇದ್ದರೂ ಅವನ ತಂದೆಯು ಮೋಸಗಾರರ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿ ತನ್ನ ಮಗನು ಸತ್ತನೆಂದು ತಿಳಿದು ಅಳುತ್ತಾನೆ; ಆ ಮಗನು ದೂರದ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಸತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದರ ಸುದ್ದಿ ಕಿವಿಗೆ ಬೀಳದೆ ಇದ್ದರೆ ಅವನು ಅಳುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲಜೀವರಿಗೂ ಮನೋಮಯ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಬಂಧಕವು. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಹೊರಗಣ ವಸ್ತುಗಳು ವ್ಯರ್ಥವೆಂದಾಗಿ ಬೌದ್ಧರ ಕ್ಷಣಿಕವಿಜ್ಞಾನವಾದವೇ, ಎಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಹೊರತು ಹೊರಗೆ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ, ನೆಲೆಗೆ ನಿಂತ ಹಾಗಾಗುವದೆಂದು ಯೋಚಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ: ಮನಸ್ಸು ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಹೊರಗೆ ವಸ್ತು ಬೇಕು. ಅಥವಾ ಹೊರಗಣ ವಸ್ತುಗಳು ವ್ಯರ್ಥವೆಂದೇ ಆಗಲಿ; ಅವುಗಳನ್ನು ನಾವು ವ್ಯರ್ಥವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲಾರೆವು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ನಮ್ಮದು ಬೌದ್ಧಮತವಾಗದು. ಬೌದ್ಧರು ಹೊರಗೆ ವಸ್ತುಗಳಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವರು; ನಾವು ವ್ಯವಹಾರದಶೆಯಲ್ಲಿ ಅವು ಉಂಟೆಂದು ಹೇಳುವೆವು. ಅವುಗಳಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಹೊರಗಣ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುಗಳ ಇರುವಿಕೆಯು ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಪ್ರಯೋಜನಕರಗಳಾಗಿದ್ದರೇ ವಸ್ತುಗಳು ಇರುವವೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಇರುವಿಕೆಯು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುವದು. ಹೀಗೆ ಮಾನಸ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಬಂಧಕವೆಂದಾದ ಮೇಲೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬಿಗಿಹಿಡಿದರೆ ಅದು ಶಾಂತವಾಗುವದರಿಂದ ಅದರ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಯೋಗವನ್ನೇ

ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಬೇಕೇ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೇಕೆಂದರೆ ಜೀವಸೃಷ್ಟಿಯು ಯೋಗದಿಂದ ಆಗಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿಲ್ಲುವದೇ ಹೊರತು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿಂತೇ ಬಿಡುವದಿಲ್ಲ. ಜೀವಸೃಷ್ಟಿಯಾಗದಿರುವಿಕೆಯು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಏತರಿಂದಲೂ ಆಗಲಾರದೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಸಾರಿಸಾರಿ ಹೇಳುವವು. ಆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಈಶಸೃಷ್ಟಿಯ ಭೇದವಿಲ್ಲದಂತಾಗಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಸುಳ್ಳೆಂದು ತಿಳಿದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿಯುವದು ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಒಂದೇ ಸತ್ಯವಾದದ್ದೆಂಬ ಪಂಥದವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವದು. ಒಂದುವೇಳೆ ಈಶಸೃಷ್ಟಿಯ ಭೇದವೆಲ್ಲ ಪ್ರಲಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲದಂತಾದರೆ ಗುರು ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರ- ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದರಿಂದ ಆಗ ಅದ್ವಿತೀಯಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಈಶಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವದೇನೂ ಸಾಧಕವಲ್ಲ. ಈಶಸೃಷ್ಟಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಅಡಚಣೆಯ ರೂಪವಾದದ್ದೇನೂ ಅಲ್ಲ ; ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ; ಗುರು, ಶಾಸ್ತ್ರ—ಮೊದಲಾದ ಭೇದಗಳಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನೆರವೇ ಆಗುವದು. ಇದಲ್ಲದೆ ಆಕಾಶಮೊದಲಾದ ಈಶಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಲೂ ಆರೆವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರಲಿ. ಅದರ ಮೇಲೆ ಹಗೆತನವೇಕೆ ?

ಜೀವಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬಿಡುವದು (೪೩-೬೯)

ಜೀವಸೃಷ್ಟಿಯ ಮಾನಸಪ್ರಪಂಚವು ಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರರೂಪವೆಂದೂ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರರೂಪವಲ್ಲದ್ದೆಂದೂ ಎರಡು ಬಗೆ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವವರೆಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರರೂಪವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರವೆಂದರೆ ತನ್ನ ಆತ್ಮದ ಮತ್ತು ಪರಬ್ರಹ್ಮದ ಸಂಬಂಧವಾದ ವಿಚಾರ. ಎಂದರೆ ಶ್ರವಣ, ಮನನ, ನಿಧಿಧ್ಯಾಸನ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಈ ಭೇದವೂ ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳು

ಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರರೂಪವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಬಿಡಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ ೪೩—೪೮

ವದು. ಬ್ರಹ್ಮದ ಅರಿವಾದ ಮೇಲೆ ಈ ಶ್ರವಣ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ; ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅವು ಬೇಕು. ಜಾಣನು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಓದಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹಿಡಿಯುವಹಾಗೆ ಚಿಂತನೆ ಮಾಡಿ, ಅಡಿಗೆಯಾದ ಮೇಲೆ ಕೊಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ಬಿಸಾಡುವಂತೆ, ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಒಂದುಶ್ರುತಿ ಹೇಳುವದು. ಕಾಳನ್ನು ಬಯಸುವವನು ಕಡ್ಡಿಯನ್ನು ಆಚೆಗೆ ಒಗೆಯುವಂತೆ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಭವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಆಸಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಪಂಡಿತನು ಮೊದಲು ವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತ ಮೇಲೆ ಅವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಶ್ರುತಿ ಹೇಳುವದು. ತಾನು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವವನು ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದವನಾಗಿ ತನ್ನ ಆತ್ಮವನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದು ಅದನ್ನೆ ಧ್ಯಾನಿಸುತ್ತಿರಬೇಕೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮವಿಷಯವಲ್ಲದ ಮಾತಿನ ಸಂತೆಯ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಓದಬಾರದೆಂದೂ ಆ ಓದಿನಿಂದ ವಾಗಿಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಬರೀ ಆಯಾಸಮಾತ್ರವಾಗುವದೆಂದೂ ಮತ್ತೊಂದು ಶ್ರುತಿ ಹೇಳಿರುವದು. ಎರಡನೆಯದೆಂಬುದಿಲ್ಲದವನಾದ ತನ್ನ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದೂ ಆತ್ಮವಿಚಾರವಲ್ಲದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆಂದೂ ಮಗದೊಂದು ಶ್ರುತಿಹೇಳುವದು. ಪಂಡಿತನಾದವನು ವಾಕ್ಕನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಸಬೇಕೆಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿ ಹೇಳುವದು. ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಮನೋಮಯವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರರೂಪವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವವು.

ಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರರೂಪವಲ್ಲದ್ದರಲ್ಲಿ ತೀವ್ರ, ಮಂದ – ಎಂದೆರಡು ಬಗೆ. ಬಯಕೆ, ಸಿಟ್ಟು—ಮೊದಲಾದವು ತೀವ್ರ; ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವಿಷಯಸುಖವನ್ನೇ ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಿರುವದು ಮಂದ. ಜ್ಞಾನವು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅಳವಡಬೇಕಾದರೆ ಈ ಎರಡು ಭೇದಗಳನ್ನೂ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆಯೇ ಬಿಡಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ: ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವದಕ್ಕೆ

ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬಿಗಿಹಿಡಿಯುವಿಕೆಯೂ ಅದನ್ನು ಒಂದೇ ಕಡೆ ನಿಲ್ಲಿಸುವಿಕೆಯೂ ಸಾಧನಗಳೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ.

ಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರವಲ್ಲದ್ದೆಲ್ಲ ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದು ೪೯—೫೮

ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಕೂಡ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯ ಸುಖಕ್ಕೆ ಕೊರತೆಯಾಗದಿರುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದು. ಬಯಕೆ, ಸಿಟ್ಟು—ಮೊದಲಾದ ವ್ಯಸನದ ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದವನಿಗೆ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯ ಸುಖವು ಹೇಗೆ ದಕ್ಕೀತು! ವ್ಯಸನದ ಕಟ್ಟಿಗೊಳಪಟ್ಟಿರುವದೇ ಸಂಸಾರ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಸುಖವಿಲ್ಲ. ಬಯಕೆ, ಸಿಟ್ಟು—ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಬಿಡಲಾರದೆ, ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೂ ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳು ತಪ್ಪಿದರೆ ಸಾಕೆನ್ನುವದಾದರೆ, ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿದ್ದರೂ ಸ್ವರ್ಗ ಸಿಕ್ಕಿದರೆ ಅಷ್ಟೇ ಸಾಕೆನ್ನಲೂಬಹುದು. ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ಬಯಕೆ, ಸಿಟ್ಟು—ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ಮುಕ್ತಿಸುಖವನ್ನನುಭವಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ಸತ್ತಮೇಲೆಂಬುದಾಗಲಾರದು. ಸ್ವರ್ಗವು ತನ್ನ ಕಾರಣವಾದ ಪುಣ್ಯದ ಕ್ಷಯವಾಗುತ್ತ ಬಂದಹಾಗೆಲ್ಲ ಬೇಗ ಹೋಗುವಿಕೆ, ಹೊಟ್ಟೇಕಿಚ್ಚು, ರಾಕ್ಷಸರ ಹಾವಳಿ, ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ಶಾಪವನ್ನು ಕೊಡುವಿಕೆ- ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಬೇಡವೆನ್ನುವದಾದರೆ ತಾನೇ ದೋಷದ ಮುದ್ದೆಯಾಗಿರುವ ಬಯಕೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳೇಕೆ ಬೇಡವೆನಿಸುವದಿಲ್ಲ? ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದರೂ ಕೂಡ ಬಯಕೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನೀನು ಬಿಡದೆ ಹೋದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯೆಂಬಭಿಮಾನದಿಂದ ಕೂಡಿ ನನ್ನ ಮೇಲೆ ಕರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ಬಯಕೆ ಸಿಟ್ಟು—ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಸೆಳೆತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಮನಸ್ಸು ಬಂದಂತೆ ನಡೆದು ಜನರಿಗೆ ಕೆಟ್ಟ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗುತ್ತಿ. ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ನಿಜವಾಗಿರುವಂಥದ್ದೆಂದು ತಿಳಿದವನು ತನ್ನ ಮನಸ್ಸು ಬಂದಂತೆ ನಡೆಯುವದಾದರೆ ಅವನು ಹೊಲಸನ್ನು ತಿನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಹೇಸುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೀಗಾಗಿ ನಾಯಿಗೂ ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಭೇದವಿಲ್ಲದಂತಾಗುವ

ದೆಂದೂ **ಶ್ರೀಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು** ಹೇಳಿರುವರು. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಬಯಕೆ ಮೊದಲಾದ ಮನೋದೋಷಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರ ವ್ಯಸನವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದು ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಎಲ್ಲ ಜನಗಳ ಬಯ್ಗುಳಗಳೂ ಸೇರಿ ದುಃಖವು ಇಮ್ಮಡಿ ಯಾಗುವದಾದರೆ ಅಂಥ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಧಿಕ್ಕಾರವಿರಲಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ತತ್ತ್ವ ವನ್ನು ತಿಳಿದ ನೀನು ಮಲವನ್ನು ತಿನ್ನುವ ಹಂದಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರಬೇಡ; ಬಯಕೆ ಮೊದಲಾದ ಬುದ್ಧಿಯ ದೋಷಗಳ ನ್ನೆಲ್ಲ ಹೊರಗುಮಾಡಿ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಂದಲೂ **ಪೂಜೆಯನ್ನು** ಹೊಂದು.

ಮನಸ್ಸಿನ ದೋಷಗಳನ್ನು ಬಿಡುವ ಉಪಾಯ
೫೮—೬೯

ನಾವು ಬಯಸುವ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಮೂರುದಿನದ ಬಾಳಿನವುಗ ಳೆಂದು ಅವುಗಳ ದೋಷವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವದೂ ಸಿಟ್ಟಿನ ಕೆಟ್ಟ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದು ಕೊಳ್ಳುವದೂ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಬಯಕೆ ಮೊ ದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಬಿಡುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನಗಳೆಂದು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳುತ್ತಿರುವದು. ಅದ ರಂತೆ ಎಷ್ಟೋ ಜನಕ್ಕೆ ಅದು ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಬಂದಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಸಾಧನಗಳು ಯಾವವೆಂಬದನ್ನು ಹುಡುಕಿ ತಿಳಿದು ಬಯಕೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತ ನಾಗು. ತೀವ್ರವಾದ ಬಯಕೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಬಿಡತಕ್ಕವುಗ ಳಾದರೂ ಮಂದವಾದ ಮನೋರಾಜ್ಯದಿಂದ, ಎಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವಿಷಯುಗಳನ್ನೆ ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಿರುವದರಿಂದ, ಹಾನಿಯೇನೆಂದು ಉಪೇ ಕ್ಷಿಸಬಾರದು. ಎಲ್ಲ ದೋಷಗಳ ಬೀಜವಾದ ಅದು ತಾನೇ ಕೇಡ ನ್ನು ಮಾಡದಿದ್ದರೂ ಮುಂದೆ ಕೇಡಾಗುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ದೆಂದು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಭಗವಂತನು ಹೇಳಿರುವನು. ಹೆಂಗಸು, ಹೂ-ಮೊ ದಲಾದ ವಿಷಯುಗಳನ್ನೆ ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಿರುವವನಿಗೆ ಮೊದಲು ಅವುಗ ಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯುಂಟಾಗುವದೆಂದೂ ಆ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಬಯಕೆಯು ಹುಟ್ಟುವದೆಂದೂ ಆ ಬಯಕೆಯು ತೀರುವದಕ್ಕೆ ಅಡಚಣೆಯೊದಗಿದರೆ

ಸಿಟ್ಟು ತಲೇ ಎತ್ತುವದೆಂದೂ ಅದರಿಂದ ಮೋಹ, ಅದರಿಂದ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆ, ಅದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಗೇಡು, ಅದರಿಂದ ಅವನ ಸರ್ವನಾಶ- ಹೀಗೆ ಅದು ಕೇಡಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದೂ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಭಗವಂತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿರುವದು. ಈ ಮನೋರಾಜ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಸಮಾಧಿಯಿಂದ ಗೆಲ್ಲಬಹುದು. ಆ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಸಮಾಧಿಯು ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲಗೆ ಸವಿಕಲ್ಪ ಸಮಾಧಿಯಿಂದ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮೈಗೂಡುವದು. ಆ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲರಿಯದವನು ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲದ್ದೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೆಂದು ತಿಳಿದವನಾಗಿ ಬಯಕೆ, ಸಿಟ್ಟು—ಮೊದಲಾದ ಮನಸ್ಸಿನ ಹೊಲಸುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಉದ್ದವಾಗಿ ಓಂಕಾರವನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ಮನೋರಾಜ್ಯವನ್ನು ಗೆದ್ದವನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮನೋರಾಜ್ಯವನ್ನು ಗೆದ್ದಮೇಲೆ ಅವನ ಮನಸ್ಸು ಯಾವ ಆಕಾರವನ್ನೂ ಹೊಂದದೆ ಸುಮ್ಮನಾಗುವದೆಂದು ವಸಿಷ್ಠರು ರಾಮಚಂದ್ರನಿಗೆ ಬಹು ಬಗೆಯಾಗಿ ಹೇಳಿರುವರು. ಅವರು ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ: "ಹೊರಗೆ ತೋರುವ ಯಾವದೂ ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಆ ತೋರಿಕೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಅಳಿಸಿಬಿಟ್ಟರೆ ಆಗ ಬಹು ಹೆಚ್ಚಿನ ಮೋಕ್ಷಸುಖವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು. ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾಯಿತು; ಗುರುಶಿಷ್ಯರ ಮಾತುಗಾರಿಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಉಪನ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾಯಿತು; ಬಯಕೆ, ಸಿಟ್ಟು-ಮೊದಲಾದ ವಾಸನೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟು ಮೌನವಾಗಿರುವದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪುರುಷಾರ್ಥವಿಲ್ಲ." ನಮಗೆ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಪುಣ್ಯವೋ ಪಾಪವೋ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಮನಸ್ಸು ಒಂದುವೇಳೆ ದೇಹವೇ ನಾನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ತಾಳಿ ಹೊರಬಿದ್ದರೂ ಅಭ್ಯಾಸದ ಬಲದಿಂದ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹಿಂದಿರುಗಿಸಿ ಅಲ್ಲಿಯೇ ನಿಲ್ಲಿಸಲಾಗುವದು. ಯಾವನ ಮನಸ್ಸು ಹಾಗೆ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ತಾಳಿ ಹೊರಬೀಳುವದಿಲ್ಲವೋ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಚೆಯ ದಡವನ್ನು ಕಂಡ ಮುನಿಗಳು ಹೇಳು

ವರು. ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಬಲ್ಲೆನೆಂಬ ಅಥವಾ ಅರಿಯೆನೆಂಬ ಎರಡು ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ತಾನು ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಚೈತನ್ಯನೇ ಆಗಿ ಯಾವನಿರುತ್ತಾನೋ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಎಂದು ವಸಿಷ್ಠರು ಹೇಳಿರುವರು. ಹೀಗೆ ಜೀವನ ಮನೋಮಯಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬಿಡುವದರಿಂದ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯ ತುಟ್ಟ ತುದಿಯು ನಿಲುಕುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಈಶಸೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ ಬೇರೆಮಾಡಿ ತೋರಿಸಲಾಯಿತು.

೫—ಮಹಾವಾಕ್ಯ ವಿವೇಕ

ತನ್ನ ಆತ್ಮವೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ವೇದಗಳಿಂದಲೂ ನಾಲ್ಕು ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಆರಿಸಿ ಇಲ್ಲಿ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುವದು.

ಪ್ರಜ್ಞಾನವು ಬ್ರಹ್ಮ (೧-೨)

ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದ ದಾರಿಯಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದ ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಯಾವ ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಕಪ್ಪು, ಹಳದಿ—ಮೊದಲಾದ ಬಗೆಬಗೆಯ ರೂಪಗಳು ಕಾಣಬರುವವೊ ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯದ ದಾರಿಯಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದ ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಯಾವ ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಬಗೆಬಗೆಯ ಶಬ್ದಗಳು ಕೇಳಬರುವವೊ ಘ್ರಾಣೇಂದ್ರಿಯದ ದಾರಿಯಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದ ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಯಾವ ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಬಗೆಬಗೆಯ ವಾಸನೆಗಳು ತಿಳಿಯಬರುವವೊ ವಾಗಿಂದ್ರಿಯದ ದಾರಿಯಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದ ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಯಾವ ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಬಗೆಬಗೆಯ ನುಡಿಗಳು ಹೊರಡುವವೊ ರಸನೇಂದ್ರಿಯದ ದಾರಿಯಿಂದ

ಹೊರಬಿದ್ದ ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಯಾವ ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಸಿಹಿ, ಕಹಿ-ಮೊದಲಾದ ಬಗೆಬಗೆಯ ರಸಗಳ ಅರಿವಾಗುವದೊ- ಆ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಋಗ್ವೇದದ ಐತರೇಯೋಪನಿಷತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟಿರುವದು. ಮೇಲಿನವರಾದ ನಾಲ್ಕು ಮುಖಗಳ ಬ್ರಹ್ಮನ, ದೇವತೆಗಳ ಒಡೆಯನಾದ ಇಂದ್ರನ, ಮತ್ತು ದೇವತೆಗಳೇ ಮೊದಲಾದವರ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಡುವಣವರಾದ ಮನುಷ್ಯರ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಳಗಿನವುಗಳಾದ ಕುದುರೆ, ಆಕಳು - ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಒಂದೇ ಒಂದಾದ ಚೈತನ್ಯವೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಪ್ರಜ್ಞಾನವು ಬ್ರಹ್ಮವಾದ್ದರಿಂದ ನನ್ನ ದೇಹದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಜ್ಞಾನವೂ, ಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯವೂ, ಬ್ರಹ್ಮ. ಪ್ರಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಅದು ಒಂದಾನೊಂದು ದೇಹದಲ್ಲಿರುವ ಮನೋವೃತ್ತಿವಿಶೇಷವುಳ್ಳ ಜೀವನೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ; ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಅದು ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮವು ನಾಮರೂಪಗಳ ಆಚೆಯದಾಗಿ ಅದರ ಹೆಸರೆನಿಸುವ ಮಾತೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮವೆಂದಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ 'ಪ್ರಜ್ಞಾನವು ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಮನೋವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳ ಜೀವನೂ ಮಾಯಾವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಒಂದೇ ವಿಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದು ಒಂದೇ ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸುವವು. ಅವೆರಡೂ ಒಂದೆನ್ನುವದು ಸಲ್ಲದೆನಿಸಬಹುದು. ಅವೆರಡೂ ಒಂದೆನ್ನುವದು ಹೊಂದಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಮನೋವೃತ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆದರಿಂದಾಗುವ ಅರಿವಿನ ಮೂಲಕ ನಿಲುಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಚೈತನ್ಯಮಾತ್ರವನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಮಾಯಾವೃತ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಜಗತ್ತನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬೇಕೆಂದು ತಂದುಕೊಂಡ ವಿಚಾರದ ಮೂಲಕ ನಿಲುಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಚೈತನ್ಯಮಾತ್ರವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಎರಡುಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗುರಿಯಿಂದ ನೋಡಿದ ಆ ಚೈತನ್ಯವು ಒಂದೇ ಎಂಬುದು ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿದ್ದೇನೆ (೩-೪)

ಯಜುರ್ವೇದದ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಮಹಾವಾಕ್ಯವು 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿದ್ದೇನೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವಾಗಲೂ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನು ತನ್ನ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಮನುಷ್ಯ ಮೊದಲಾದ ದೇಹಗಳಲ್ಲಿ ತಾನು ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದದೆ ಸುಮ್ಮನೆ ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವವನಾಗಿ ಒಳಗೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಚೈತನ್ಯವು 'ನಾನುನಾನೆ'ಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವ ಸ್ವಭಾವದ ಪರಮಾತ್ಮನೆ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥ. ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂಬುದು 'ಇದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ತೋರುವ ಅರ್ಥ. 'ನಾನು' ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿರುವ ಚೈತನ್ಯದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬರೂಪವಾದ ಜೀವನೆಂದು ತೋರಿದರೂ ಆ ಮನಸ್ಸಿನ ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆ ವೃತ್ತಿವಿಶೇಷದ ಅರಿವಿನ ಮೂಲಕ ನಿಲುಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಚೈತನ್ಯಮಾತ್ರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಮಾತಿನಿಂದಲೂ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಚೈತನ್ಯಮಾತ್ರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಎರಡು ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗುರಿಯಿಂದ ನೋಡಿದ ಆ ಚೈತನ್ಯವು ಒಂದೇ ಎಂಬುದು ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ನೀನು ಅದಾಗಿದ್ದಿ (೫-೬)

ಸಾಮವೇದದ ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಮಹಾವಾಕ್ಯವು 'ನೀನು ಅದಾಗಿದ್ದಿ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಹೆಸರೂ ಆಕಾರವೂ ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲದೆ ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದು ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆಯೂ ಆ ಸ್ವಭಾವದ್ದಾಗಿಯೇ ಇರುವ ಆ ಸದ್ವಸ್ತುವೇ 'ಅದು' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥ. ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬುವನ ಸ್ಥೂಲ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ, ಕಾರಣ-ಎಂಬ ಮೂರು ದೇಹಗಳಿಗೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಒಳಗಿನದಾಗಿ

ಅವುಗಳನ್ನು ತಾನು ಸುಮ್ಮನೆ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಸದ್ವಸ್ತುವೇ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥ. ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂಬದು 'ಆಗಿದ್ದಿ' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥ. 'ಅದು' ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ, ಹಿಂದೆ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿದಂತೆ, ಚೈತನ್ಯಮಾತ್ರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. 'ನೀನು' ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸಂಬಂಧಗೊಂಡ ಜೀವನೆಂದು ತೋರಿದರೂ ಆ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಒಳಗಿನದಾದ ಚೈತನ್ಯಮಾತ್ರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಎರಡುಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗುರಿಯಿಂದ ನೋಡಿದ ಆ ಚೈತನ್ಯವು ಒಂದೇ ಎಂಬುದು ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಈ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮ (೭-೮)

ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ಬೆಳಗುತ್ತ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುವದೆಂಬುದು 'ಈ' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥ. ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ಇಂದ್ರಿಯ, ದೇಹ, ಇವುಗಳ ಗುಂಪು-ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಒಳಗೆ ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಾಗಿ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ನೋಡುವ ಮಾತ್ರವಾಗಿರುವ ಚೈತನ್ಯವೆಂಬುದು 'ಆತ್ಮ' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥ. ಈ ಆತ್ಮನೆಂಬುವನು ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೆ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವವನೆಂಬುದರಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುವವನೆಂಬುದರಿಂದ ಅದೃಷ್ಟಮೊದಲಾದವುಗಳಂತೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಪರೋಕ್ಷನಾಗಿರುವವನಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು. 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂಬದೊಂದರ್ಥವೂ ಇದ್ದರೂ ನಮ್ಮ ಹೊರಗೆ ಕಾಣುವ ಎಲ್ಲ ಜಗತ್ತಿನ ಆಧಾರಸ್ವರೂಪವಾದ ಚೈತನ್ಯವೆಂದರ್ಥ. ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೆ ಬೆಳಗುವ ಒಳಗಣ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದು. ಆತ್ಮನೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಸಂಬಂಧಗೊಂಡ ಜೀವನೆಂದರ್ಥವಾದರೂ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟು ಅವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಳಗಣ ಚೈತನ್ಯಮಾತ್ರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಹಿಂದಿನಂತೆಯೇ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಎರಡುಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗುರಿಯಿಂದ ನೋಡಿದ ಆ ಚೈತನ್ಯವು ಒಂದೇ ಎಂಬುದು ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

೬—ಚಿತ್ರದೀಪ

ಜಗತ್ತು ಬರೀ ತೋರಿಕೆ (೧-೧೬)

ಎರಡನೆಯದೆಂಬುದಿಲ್ಲದ ಸದ್ವಸ್ತು ಒಂದೇ ನಿಜವೇ ಹೊರತು ಕಾಣುವ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಬರೀ ತೋರಿಕೆಯಾಗಿರುವದು. ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬರೆದ

ಜಗತ್ತು ಬಟ್ಟೆಯ ಮೇಲೆ ಬರೆದ ಚಿತ್ರದಂತೆ ೧—೪

ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಕಾಣುವಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿವೆ. ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬರೆದ ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಒಗೆದದ್ದಾಗಿರುವಿಕೆ, ದಪ್ಪಗೊಳಿಸಿದ್ದಾಗಿರುವಿಕೆ, ಹೊರಗೆರೆಗಳ ಗುರ್ತುಗೊಂಡದ್ದಾಗಿರುವಿಕೆ, ಬಣ್ಣಗೊಂಡದ್ದಾಗಿರುವಿಕೆ—ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿವೆ. ಅದರಂತೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಚಿತ್, ಅಂತರ್ಯಾಮಿ, ಸೂತ್ರಾತ್ಮ, ವಿರಾಟ್-ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಅವಸ್ಥೆಗಳು ತೋರುತ್ತವೆ. ಬಟ್ಟೆಯ ವಿಷಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಯಾವದೊಂದು ಕಲೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಶುದ್ಧವಾಗಿರುವದೇ ಒಗೆದದ್ದಾಗಿರುವಿಕೆ; ಅದಕ್ಕೆ ಅನ್ನದ ಗಂಜಿಯನ್ನು ಬಳಿದಾಗ ದಪ್ಪಗೊಳಿಸಿದ್ದಾಗುವದು ; ಮಶಿಯಿಂದ ಆಕಾರಗಳನ್ನು ಗುರ್ತುಮಾಡಿದಾಗ ಹೊರಗೆರೆಗಳಿಂದ ಗುರ್ತುಗೊಂಡದ್ದಾಗಿರುವದು ; ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ತಕ್ಕ ಬಣ್ಣಗಳನ್ನು ತುಂಬಿದಾಗ ಬಣ್ಣಗೊಂಡದ್ದಾಗಿರುವದು. ಆತ್ಮನ ವಿಷಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಮಾಯೆಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯದ ಸಂಬಂಧಗೊಳ್ಳದೆ ಇರುವ ಶುದ್ಧಸ್ವರೂಪನೇ ಚಿತ್ ; ಅವನೇ ಮಾಯೆಯ ಸಂಬಂಧಗೊಂಡಾಗ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ; ಅವನೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರಗಳ ಒಟ್ಟಿನ ಅಭಿಮಾನಗೊಂಡಾಗ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನೆಂಬ ಸೂತ್ರಾತ್ಮ ; ಅವನೇ ಸ್ಥೂಲಶರೀರಗಳ ಒಟ್ಟಿನ ಅಭಿಮಾನಗೊಂಡಾಗ ವಿರಾಟ್. ಹೀಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬರೆದ ಬಟ್ಟೆಗೆ ಹೋಲುವವನಾದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಗಳು ತೋರಬೇಕಷ್ಟೆ. ನಾಲ್ಕುಮುಖಗಳುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಮೊದಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸಣ್ಣ ಹುಳದವರೆಗಿನ ಜೀವರಾಶಿಗಳೂ ಎಲ್ಲ ಜಡಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಬಟ್ಟೆಯ ಮೇಲಿನ ಚಿತ್ರದಂತೆ ಕೆಲವು ಮೇಲಾಗಿಯೂ ಕೆಲವು ಕೀಳಾಗಿಯೂ ಶೋಭಿಸುತ್ತಿರುವವು, ಎಂದರೆ

ಆವಸಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಒಂದು ಚಿತ್ರದಂತೆ ಕಂಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುವದು. ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಆ ಚಿತ್ರಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಬಟ್ಟೆಯು ಹಾಗೆಯೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಣ್ಣದ ಸುಳ್ಳುಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಬಟ್ಟೆಗಳು ಚಳಿಯನ್ನು ಕಳೆಯಲಾರವಾದ್ದರಿಂದ ಸುಳ್ಳುಬಟ್ಟೆಗಳು. ಇದರಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮನೆಂಬ ಬಟ್ಟೆಯ ಮೇಲೆ ಕಾಣುವ ದೇವತೆಗಳು, ಮನುಷ್ಯರು, ಪಶು, ಪಕ್ಷಿ-ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಜೀವರೆಂಬ ಹೆಸರುಳ್ಳ ಚಿದಾಭಾಸರನ್ನು, ಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯದಂತೆ ತೋರುವ ಚೈತನ್ಯಪ್ರತಿಬಿಂಬಸ್ವರೂಪರನ್ನು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಬೆಟ್ಟ, ಹೊಳೆ-ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಈ ಕಲ್ಪನೆ ಇಲ್ಲ; ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಈ ಕಲ್ಪನೆ. ಏಕೆಂದರೆ: ಆ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಶರೀರದಲ್ಲಿದ್ದು ಈ ಜೀವರೇ ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತ ಬಹಳವಾಗಿ ಸುತ್ತುತ್ತಿರುವರು. ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಲ್ಲಿ ಸುತ್ತುವಿಕೆಯು ಜೀವರೆಂಬ ಚಿದಾಭಾಸರಿಗೇ ಗಂಟುಬಿದ್ದದ್ದೇ ಹೊರತು ಬಿಂಬಭೂತವಾದ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ತಿಳಿಗೇಡಿಗಳು ಸುಳ್ಳುಬಟ್ಟೆಯ ಬಣ್ಣಗಳನ್ನು ಅದರ ಆಧಾರವಾದ ಬಟ್ಟೆಯದೆಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಜೀವರ ಸುತ್ತುವಿಕೆಯ ರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಚೈತನ್ಯದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಬೆಟ್ಟ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಸುಳ್ಳುಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಮಣ್ಣು, ಕಲ್ಲು-ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಚಿದಾಭಾಸರನ್ನು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ.

ಈ ಸಂಸಾರವು ನಿಜವಾದದ್ದೆಂದೂ, ಇದು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಗಂಟುಬಿದ್ದದ್ದೆಂದೂ ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ, ಎಂದರೆ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಹೋಗುವದು. ಈ ಸಂಸಾರವು ನಮ್ಮೊಳಗಿರುವ ಚೈತನ್ಯದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದ ಸ್ವರೂಪನಾದ ಜೀವನಿಗೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮನಿಗಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ವಿದ್ಯೆ, ಎಂದರೆ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ. ಈ

ಜಗದ್ಭ್ರಾಂತಿಯ
ಪರಿಹಾರ
೯-೧೬

ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಂಟಾಗಬೇಕಾದರೆ ಜಗತ್ತು, ಜೀವಾತ್ಮ, ಪರಮಾತ್ಮ-

ಇವರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಮೋಕ್ಷಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರಲೆಂದು ಪರಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾಡಿದರೆ ಸಾಕೆಂದೂ ಜಗತ್ತಿನ ಮತ್ತು ಜೀವರ ವಿಚಾರಗಳು ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬಾರದ ವುಗಳೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಜೀವಸ್ವರೂಪವೂ ಜಗತ್ಸ್ವರೂಪವೂ ಇಲ್ಲದಂತಾದರೆ ಪರಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪ ಒಂದೇ ಉಳಿಯುವದು. ಅವು ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವದೆಂದರೆ ಕಾಣದಂತಾಗಬೇಕೆಂದರ್ಥವಾಗುವದರಿಂದ ಹಾಗಾದರೆ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ವ್ಯವಹಾರವು ಹೇಗೆ ಸಾಗೀತೆಂದು ಹೆದರ ಬಾರದು. ಅವು ಕಾಣದಂತಾಗಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ; ಅವು ಸುಳ್ಳಾದವು ಗಳೆಂದಾದರಾಯಿತು. ಹಾಗಲ್ಲದೆ ಕಾಣದಂತಾದಾಗ ಮೋಕ್ಷವೆನ್ನುವ ದಾದರೆ ಗಾಢನಿದ್ರೆ, ಮೂರ್ಛೆ-ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ತತ್ತ್ವ ಜ್ಞಾನದ ಯಾವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದಬಹು ದಾಗುವದು. ಹಾಗೆ ಎಂದೂ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಆಗಿಲ್ಲ; ಗಾಢನಿದ್ರೆಯು ಮತ್ತು ಮೂರ್ಛೆಯು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಕಾಣದಂತಾಗಿ ಪರಮಾ ತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಉಳಿದಿರುವನು. ಈ ಉಳಿದಿರುವಿಕೆಯು ಮೋಕ್ಷ ವನ್ನುಂಟುಮಾಡಲಾರದು. ಆ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ನಿಜವಾದವನೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಂಟಾಗಬೇಕು. ಜಗತ್ತನ್ನು ಮರೆತಮಾತ್ರವೇ ಸಾಲದು; ಮರೆವೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ಮುಕ್ತಿ ಯೆಂಬ ಮಾತೇ ಸಲ್ಲುವದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ವಿದ್ಯೆಯು ಪರೋಕ್ಷ, ಅಪರೋಕ್ಷ—ಎಂದೆರಡು ಬಗೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವಾದಾಗ ವಿದ್ಯೆಯು ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದೊಂದಿ ರುವದೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ತಿಳಿವು ಪರೋಕ್ಷವೆನಿಸುವದು ; 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮ' ವೆಂಬ ತಿಳಿವು ಅಪರೋಕ್ಷ ಅಥವಾ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆನಿಸುವದು.

ಜೀವನ ಮತ್ತು ಕೂಟಸ್ಥನ ವಿಚಾರ (೧೭-೫೯)

'ನಾನು ಅಖಂಡವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ' ವೆಂಬ ಯಾವ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಒಡನೆ ಜೀವನು ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಸಂಸಾರದ ಕಟ್ಟುಗಳಿಂದಲೂ ಬಿಡು ಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೊ ಆ ಅಪರೋಕ್ಷವಾದ ಜ್ಞಾನವು

ಚೇತನದ ಭೇದಗಳು ೧೭-೨೩

ಅಳವಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದ ವಿಚಾರವು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗುವದು. ಪರಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವು ನಿಜವಾಗಿ ಅಖಂಡವಾದ ಒಂದೇ ಒಂದಾದರೂ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಗಳಿವೆ. ಅಖಂಡವಾಗಿ ಒಂದೇ ಒಂದಾದ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿ ಗಡಿಗೆಯ ಬಯಲು, ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ತುಂಬಿರುವ ಬಯಲು, ನೀರೊಳಗೆ ಕಾಣುವ ಬಯಲು, ಮೋಡದೊಳಗೆ ಕಾಣುವ ಬಯಲು - ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯಾಗಿರುವಂತೆ ಅಖಂಡವಾಗಿ ಒಂದೇ ಒಂದಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕೂಟಸ್ಥ, ಬ್ರಹ್ಮ, ಜೀವ, ಈಶ್ವರ-ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಗಳಿವೆ. ಗಡಿಗೆಯ ಬಯಲೂ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ತುಂಬಿರುವ ಬಯಲೂ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಗಡಿಗೆಯೊಳಗಿರುವ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿ ನೀರು ತುಂಬಿದಾಗ ಆ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಮೇಘಗಳಿಂದಲೂ ನಕ್ಷತ್ರಗಳಿಂದಲೂ ಕೂಡಿದ ಬಯಲು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವದಷ್ಟೆ. ಅದೇ ನೀರೊಳಗೆ ಕಾಣುವ ಬಯಲು. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ತುಂಬಿರುವ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಮೋಡಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿರುವ ಬಯಲೇ ಮೋಡದೊಳಗೆ ಕಾಣುವ ಬಯಲು. ಮೋಡದೊಳಗೆ ಕಾಣುವ ಬಯಲೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಕಂಡರಿಯೆವಾದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಬಯಲು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ: ಮೋಡದಿಂದ ಮಳೆ ಬರುವದರಿಂದ ನೀರು ಮಂಜಿನ ಹನಿಯಂತೆ ಅದರ ಅವಯವವಾಗಿರಬೇಕಾಗುವದು; ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಬಯಲು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಮೋಡದಲ್ಲಿಯೂ ಬಯಲು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿರಲೇಬೇಕು. ಬಯಲಿನ ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾಯಿತಷ್ಟೆ. ಇನ್ನು ಆತ್ಮನ ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಗಳ ವಿಷಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಸ್ಥೂಲಶರೀರಕ್ಕೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಾಗಿ ಅವೆರಡರಿಂದ ಕಟ್ಟುವಡೆದಿದ್ದು ಅಕ್ಕಸಾಲೆಯ ಅಡಿಗಲ್ಲಿನಂತೆ ತಾನು ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದದೆ ಇರುವ ಚೈತನ್ಯವೇ ಕೂಟಸ್ಥನೆನಿಸುವದು. ನಿಜವಾಗಿರುವ

ಕೂಟಸ್ಥನ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸುಳ್ಳಾಗಿ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿದ ಚೈತನ್ಯದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಸ್ವರೂಪವೇ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಜೀವನೆನಿಸುವದು. ದೇಹಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುವಡೆದಿರುವ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನೆ ಜೀವನೆಂದು ಕರೆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಕೂಟಸ್ಥ (ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದದೆ ಇರುವವ) ನೆನ್ನುವದೂ ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳುಳ್ಳವನೆನ್ನುವದೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಎದುರಾಳಿಯಾದ ಮಾತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನು ಕೂಟಸ್ಥಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಆಭಾಸನನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲಾಗಿರುವದು. ಈಶ್ವರ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಚೈತನ್ಯದ ಬಗೆಗಳ ವಿಷಯವು ಹಿಂದೆಯೇ ಬಂದಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ.

ಜೀವಕೂಟಸ್ಥರನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದು ೨೪–೩೭

ಗಡಿಗೆಯ ಬಯಲೆಲ್ಲ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿದ ಬಯಲಿನಿಂದ ಹೇಗೆ ಮುಚ್ಚಿ ಹೋಗುವದೊ ಹಾಗೆ ಕೂಟಸ್ಥನು ಜೀವನಿಂದ ಮುಚ್ಚಿಹೋಗಿರುವನು. ಹೀಗಾಗಿ ಕೂಟಸ್ಥನು ಕಾಣಬರದೆ ಅವನ ಧರ್ಮಗಳು ಚಿದಾಭಾಸನವಾಗಿಯೂ ಚಿದಾಭಾಸನ ಧರ್ಮಗಳು ಕೂಟಸ್ಥನವಾಗಿಯೂ ಕಾಣಬರುವದಕ್ಕಾರಂಭವಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಜೀವನು ಸಂಸಾರದಶೆಯಲ್ಲಿ ಎಂದಿಗೂ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನು ತನಗಿಂತ ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ತಿಳಿಯಲಾರನು. ಹೀಗೆ ಎಷ್ಟೋ ಕಾಲದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿಯದಿರುವದಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲ ಅನರ್ಥಗಳಿಗೂ ಬೇರಿನಂತಿರುವ * ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಕಾರಣ. ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯು ವಿಕ್ಷೇಪ, ಆವರಣ-ಎಂದೆರಡು ರೂಪಗಳಿಂದ ಇರುವದು.

---

* ಮಾಯಾ, ಅಜ್ಞಾನ-ಮೊದಲಾದ ಹೆಸರುಗಳನ್ನೂ ಉಳ್ಳ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರೆಲ್ಲರೂ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂದು, ಎಂದರೆ ಮಣ್ಣು ಹೇಗೆ ಗಡಿಗೆಯ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವದೊ ಹಾಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಜಗತ್ತಿನ ರೂಪನ್ನು ಹೊಂದುವದೆಂದು, ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಗಡಿಗೆಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಇರುವಿಕೆ

ಕೂಟಸ್ಥನು ನನಗೆ ಬೆಳಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಕೂಟಸ್ಥನಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳು ವಂತೆ ಮಾಡುವದು ಆವರಣ. ಪಂಡಿತನು ಪಾಮರನನ್ನು ಕುರಿತು ಕೇಳಿದಾಗ ಪಾಮರನು ಕೂಟಸ್ಥನ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಕೂಟಸ್ಥನು ತನಗೆ ಬೆಳಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಕೂಟಸ್ಥನಿ ಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿದು ಅವನು ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಹೇಳಿಯೂ ಹೇಳುವನು. ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಆವರಣಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಕಾರಣ. ಆವ ರಣವೆಂದರೆ ಮುಸುಕು. ಇಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನು ಮುಸುಕಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಕೂಟಸ್ಥನು ಬೆಳಗದೆ ಹೋಗುವನು. ತಿಳಿವಿನ ರೂಪವಾದ ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೆ ತಾನು ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವಿಕೆಯ ರೂಪ ವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬುವದು ಹೇಗೆ ಮುಸುಕೀತೆಂದೂ ಆ ಅವಿದ್ಯೆ ಯೆಂಬುದಿಲ್ಲದೆ ಆವರಣವೆಲ್ಲಿಯದೆಂದೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತರ್ಕದ ಅನೇಕ ಅಲೆಗಳೇಳಬಹುದು. ಈ ತರ್ಕಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಅನುಭವವು ನುಂಗಿ ನೀರುಕುಡಿಯುವದು. ನಾನು ತಿಳಿಯದವನೆಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಒಣಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದರೆ ನಿಜಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ದಾರಿಯಾದೀತೇ ? ತನ್ನ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೇ ತನಗೆ ನಂಬಿಕೆ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಅವನಿಗೆ ತರ್ಕವೇನು ಲಾಭವನ್ನುಂಟುಮಾಡೀತು ! ಒಂದು ತರ್ಕವು ಇನ್ನೊಂದು ತರ್ಕದ ಬಾಯಿಗೆ ತುತ್ತಾಗುತ್ತಿರುವದು. ಅದ ಕ್ಕೆ ಕೊನೆ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ತಾರ್ಕಿಕನು ನಿಜಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾ ರದೆ ಹೋಗುವನು. ಬುದ್ಧಿಗೆ ಹತ್ತುವದಕ್ಕಾಗಿ ತರ್ಕವು ಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವದಾದರೆ ತನ್ನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು

ಯೋ ಮಣ್ಣಿಗೂ ಅದೇ ಬಗೆಯ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಅದರಂತೆ ನೋಡಿದರೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಇರುವಿಕೆ ಇದೆಯೊ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಅದೇ ಬಗೆಯ ಇರು ವಿಕೆಯುಂಟೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ನಿಜವಾದ ಇರು ವಿಕೆಯೆಂಬುದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಜಗತ್ತಿನಂತೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವ ಇರುವಿಕೆಯುಂಟೆಂದಿ ಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇದರ ಭೇದಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮಾಡಬೇಕು. ಅನುಭವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಒಣಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ ತೂರುವದಕ್ಕೆ ಹೋಗಬಾರದು. 'ನಾನು ತಿಳಿಯದವ'ನೆಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ 'ಕೂಟಸ್ಥನು ನನಗೆ ಬೆಳಗುವದಿಲ್ಲ'ವೆಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆವರಣವೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವದೆಂದು ಹಿಂದೆ ತೋರಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಇದರಿಂದ ಇವುಗಳಿಗೆ ಕೂಟಸ್ಥಚೈತನ್ಯವು ವಿರೋಧಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಮಾತನಾಡಬೇಕು. ಕಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿ ಇದ್ದರೂ ಅದು ಕತ್ತಲೆಗೆ ಹೇಗೆ ವಿರೋಧವಲ್ಲವೊ ಹಾಗೆ ತಿಳಿಯದಿರುವಿಕೆಯ ರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವ ತಿಳಿವಿನ ರೂಪವಾದ ಸಾಮಾನ್ಯಚೈತನ್ಯವು ವಿರೋಧಿಯಲ್ಲ. ಬತ್ತಿಗೆ ಹತ್ತಿದ ದೀಪವು ಮಾತ್ರ ಕತ್ತಲೆಗೆ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿರುವಂತೆ ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿದ ವಿಶೇಷಚೈತನ್ಯವು ಮಾತ್ರ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ವಿರೋಧಿ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಯಾವ ಅನುಭವವು ಎದ್ದು ಕಾಣುವದಕ್ಕೂ ಒಳಗಿರುವ ಕೂಟಸ್ಥಚೈತನ್ಯವೇ ಕಾರಣ. ಆ ಕೂಟಸ್ಥಚೈತನ್ಯವು ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ವಿರೋಧಿಯಾದರೆ, ಸೂರ್ಯನಲ್ಲಿ ಕತ್ತಲೆ ಹೇಗಿರಲಾರದೊ ಹಾಗೆ, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆ ಇರಬಾರದಾಗುವದು. ಅದಿಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ಆವರಣವೂ ಇರಬಾರದಾಗುವದು. ಆದರೆ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಇವೆರಡೂ ಕಂಡುಬಂದಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೂಟಸ್ಥಚೈತನ್ಯವು ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ವಿರೋಧಿಯಲ್ಲ. ವೇದಾಂತದ ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನೂ ಜೀವನನ್ನೂ ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿಯುವದೇ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ವಿರೋಧಿ. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಸೂರ್ಯನು ಹುಟ್ಟುತ್ತಲೆ ಕತ್ತಲೆ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವಂತೆ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನೂ ಜೀವನನ್ನೂ ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿದವರಲ್ಲಿ 'ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನು ನಾನರಿಯೆ'ನೆಂಬ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ 'ಕೂಟಸ್ಥನು ನನಗೆ ಬೆಳಗುವದಿಲ್ಲ'ವೆಂಬ ಆವರಣವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವವು. ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮುಸುಕುಗೊಂಡ ಕೂಟಸ್ಥನಲ್ಲಿ, *ಕಪ್ಪೆಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿ ಕಾಣುವಂತೆ, ಸ್ಥೂಲ

---

* ಹೀಗೆ ತೋರುವದರ ಕಾರಣವನ್ನು ಕುರಿತು ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಕಥೆಯೇನೆಂದರೆ: ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಚೈತನ್ಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದ

ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮ-ಎಂಬೆರಡು ದೇಹಗಳ ಸಂಬಂಧಗೊಂಡ ಬೇರೊಬ್ಬ ಚಿದಾಭಾಸನು ಕಾಣುವದೇ ವಿಕ್ಷೇಪ. ಕಪ್ಪೇ ಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿರುವ 'ಇದು' ಎಂಬ ಅಂಶವೂ ನಿಜವಾದ ಇರುವಿಕೆಯೂ ಬೆಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವಂತೆ ಕೂಟಸ್ಥನಲ್ಲಿರುವ ತಾನೆನ್ನುವಿಕೆಯೂ ನಿಜವಾದ ಇರುವಿಕೆಯೂ ಚಿದಾಭಾಸನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವವು. ಕಪ್ಪೇಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿರುವ ಕಪ್ಪಾದ ಹಿಂಭಾಗವೂ ಮೂರುಮೂಲೆಯಾಗಿರುವಿಕೆಯೂ ಹೇಗೆ ಮರೆಯಾಗಿರುವವೊ ಹಾಗೆ ಕೂಟಸ್ಥನಲ್ಲಿರುವ ಅಸಂಗತ್ವವೂ ಆನಂದಸ್ವಭಾವವೂ

ರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅದರದರ ಆಧಾರವಾದ ಚೈತನ್ಯವು ಬೆಳಗುತ್ತಲೆ ಇರುವದು. ಆದರೂ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅದನ್ನು ಮುಸುಕಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಬೇರೊಂದರ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಲಾರದು. ಒಂದು ವಸ್ತು ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಬೇಕಾದರೆ ನೋಡುವವನ ಅಂತಃಕರಣದ ಆಧಾರವಾದ ಚೈತನ್ಯವು ಕಾಣಬೇಕಾದ ವಿಷಯದ ಆಧಾರವಾದ ಚೈತನ್ಯದೊಡನೆ ಒಂದಾಗಬೇಕು. ಆಗ ಅದು ಅವನಿಗೆ ಬೆಳಗುವದು. ದೂರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಪ್ಪೇಚಿಪ್ಪಿದೆ. ಅದು ಒಬ್ಬನಿಗೆ 'ಇದು ಕಪ್ಪೇಚಿಪ್ಪು' ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದನ್ನು ನೋಡುವವನು ಮೊದಲು ತನ್ನ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಕಣ್ಣಿನ ಮೂಲಕ ಅದರ ಮೇಲೆ ಹಾಯಿಸುವನು. ಅಂತಃಕರಣವು ಕಪ್ಪೇಚಿಪ್ಪನ್ನು ಮುತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವದು. ಆಗ ಕಪ್ಪೇಚಿಪ್ಪಿನ ಆಧಾರವಾದ ಚೈತನ್ಯವೂ ನೋಡುವವನ ಅಂತಃಕರಣದ ಆಧಾರವಾದ ಚೈತನ್ಯವೂ ಒಂದುಕಡೆ ಕಲೆತು ಒಂದಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದ್ದಾಗುವದು. ಆಗ ಆ ಕಪ್ಪೇಚಿಪ್ಪನ್ನು ಮುತ್ತಿಕೊಂಡ ಅಂತಃಕರಣವು 'ಇದು' ಎಂಬ ತೋರಿಕೆಯನ್ನು ಮರೆಮಾಡಿದ್ದ ಅದರ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ಓಡಿಸುವದು. ಆಗ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಚಿದಾಭಾಸನು ಅದನ್ನು 'ಇದು' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬೆಳಗುವನು. ಆಮೇಲೆ ವಿಷಯದಲ್ಲಾಗಲಿ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಾಗಲಿ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಾಗಲಿ ದೋಷವೇನೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆ ವೃತ್ತಿಯು 'ಕಪ್ಪೇಚಿಪ್ಪು' ಎಂಬ ತೋರಿಕೆಯನ್ನು ಮರೆಮಾಡಿದ್ದ ಅದರ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಓಡಿಸುವದು. ಆಗ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಚಿದಾಭಾಸನು ಅದನ್ನು ಕಪ್ಪೇಚಿಪ್ಪೆಂದು ಬೆಳಗುವನು ಆದರೆ ಕಪ್ಪೇಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಥಳಥಳಿಸುವಿಕೆಯೋ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಪರೆಯೋ ಅಥವಾ ಮಬ್ಬುಗತ್ತಲೋ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯ ನೆನಪೋ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳಿದ್ದರೆ ಆ ವೃತ್ತಿ

ಮರೆಯಾಗಿರುವವು. ಕಪ್ಪೇಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ದೂರ ಮತ್ತು ಮಬ್ಬುಗತ್ತಲೆ ಮೊದಲಾದ ದೋಷದಿಂದ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ ರೂಪಕ್ಕೆ ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂಬ ಹೆಸರಾದಂತೆ ಕೂಟಸ್ಥನಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಮುಸುಕಿನ ದೋಷದಿಂದ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ ಚಿದಾಭಾಸಕ್ಕೆ 'ನಾನು' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಕಪ್ಪೇಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿರುವ 'ಇದು' ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಾಂಶವನ್ನು ತಾನು ನೋಡಿ ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ತಾಳುವಂತೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೆ ನೋಡಿ ತಾನು ತನ್ನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಲ್ಲಿ 'ನಾನು ನಾ'ನೆಂದು ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ತಾಳುತ್ತಾನೆ.

'ಇದು' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವೂ 'ಬೆಳ್ಳಿ'ಯೆಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವೂ ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೊ ಹಾಗೆ 'ತಾನು' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವೂ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಬೇರೆ.

ಕೂಟಸ್ಥಚಿದಾಭಾಸರ ಭೇದ ೩೮—೪೯

'ಇದು' ಎಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯರೂಪ; 'ಬೆಳ್ಳಿ' ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷರೂಪ. ಹಾಗೆಯೇ 'ತಾನು' ಎಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯರೂಪ; 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷರೂಪ. 'ತಾನು' ಎಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯರೂಪವೆಂಬುದನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ದೇವದತ್ತನು ತಾನೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ; *ನೀನು ತಾನೇ (ನೀನೇ) ನೋಡು;

ಯು ಅದನ್ನು ಕಪ್ಪೇಚಿಪ್ಪೆಂದು ಬೆಳಗಲಾರದೆ ಹೋಗುವದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪೇಚಿಪ್ಪಿನ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕದಲಿಕೆ ಉಂಟಾಗಿ ಅದು ಬೆಳ್ಳಿಯ ವೇಷವನ್ನು ತಾಳುವದು. ಈ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಅಲ್ಲಿಲ್ಲದ್ದಾಗಿ ಕಣ್ಣಿನ ಮೂಲಕ ಬಂದ ವೃತ್ತಿಯೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕುಬಿದ್ದದ್ದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಚಿದಾಭಾಸನಿಂದ ಬೆಳಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವು ಬೆಳಗುವದು, ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದರೂ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಂಡದ್ದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಭ್ರಮೆ. ಇದು ಕಪ್ಪೇಚಿಪ್ಪಿನ ಅರಿವಾಗುತ್ತಲೆ ಕಾಣದೆ ಹೋಗುವದರಿಂದ ನಿಜವಾಗಿ ಇರುವಂಥದ್ದಲ್ಲ; ತೋರುವದರಿಂದ ಬಂಜೆಯ ಮಗನಂತೆ ಇಲ್ಲದ್ದಲ್ಲ; ಇದು ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರದ ಇರುವಿಕೆಯುಳ್ಳದ್ದು.

* ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಯೋಗವು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಮಪುರುಷದಲ್ಲಿಯೂ ಉತ್ತಮಪುರುಷದಲ್ಲಿಯೂ 'ತಾನು' ಎಂಬದನ್ನು ಸಾಮಾ

ನಾನು ತಾನೇ (ನಾನೇ) ಶಕ್ತನಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ತಾನು ಎಂಬ ಮಾತು ಮೂರು ಪುರುಷಗಳಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. 'ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ,' 'ಇದು ಬಟ್ಟೆ'-ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬ ಮಾತು ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬರುವದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವೆನಿಸಿತೋ ಹಾಗೆ 'ತಾನು' ಎಂಬ ಮಾತು ಅವನು, ನೀನು, ನಾನು-ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಿರುವ ಕಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬರುವದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವೆನಿಸುವದು. 'ತಾನು' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವು 'ನಾನು' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಕೂಟಸ್ಥನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗಾದ ಲಾಭವೇನೆಂದರೆ : 'ನಾನು' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವು ಚಿದಾಭಾಸನೆಂದು ಹಿಂದೆ ಬಂದಿದೆಯಷ್ಟೆ; 'ತಾನು' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವೇ ಕೂಟಸ್ಥನು. ತಾನು' ಎಂಬ ಮಾತು ಇನ್ನೊಬ್ಬನಲ್ಲವೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವದೇ ಹೊರತು ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಯೋಚಿಸುವದಾದರೆ ಹಾಗೆಯೇ ಆಗಲಿ. ಇನ್ನೊಬ್ಬನಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಅರ್ಥವು ಕೂಟಸ್ಥನೇ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯವೇ ಆಯಿತು. ಹಸ್ತ, ಕರ, ಪಾಣಿ-ಎಂಬಿವುಗಳೆಲ್ಲ 'ಕೈ' ಎಂಬ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಗೆ ಕೊಡುವವೊ ಹಾಗೆ ತಾನು ಮತ್ತು ಆತ್ಮ-ಎಂಬೆರಡು ಮಾತುಗಳೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡತಕ್ಕವುಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಒಂದು ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ರೂಢಿ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಾನೆಂದರೂ ಆತ್ಮನೆಂದರೂ ಇನ್ನೊಬ್ಬನಲ್ಲವೆಂದರ್ಥ. ಚೇತನ ಉಳ್ಳವುಗಳಲ್ಲಿ ತಾನೆಂಬ ಮಾತು ಆತ್ಮನೆಂಬರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೂ 'ಗಡಿಗೆಯು ತಾನು ತಿಳಿಯದು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಚೇತನವಾದ ಗಡಿಗೆಯಲ್ಲಿರುವ 'ತಾನು' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗದೆ ಹೋಗುವದೆಂದು

ನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ರೂಢಿ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅರ್ಥವೇನೂ ತಪ್ಪಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥದ ಕಡೆ ಮನಸ್ಸಿಟ್ಟು ಮೇಲಿನ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪುರುಷಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತಾನು ಎಂಬರ್ಥದ 'ಸ್ವಯಂ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸೇರಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಯೋಚಿಸಬಾರದು. ಅಚೇತನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತೋರಿಕೆಯ ರೂಪದಿಂದ ಆತ್ಮವಿದ್ದೇ ಇರುವದು. ಚೇತನ, ಅಚೇತನ-ಎಂಬ ಭೇದಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿದ ಚಿದಾಭಾಸನ ಇರುವಿಕೆಯೂ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯೂ ಕಾರಣವೇ ಹೊರತು ಕೂಟಸ್ಥನ ಇರುವಿಕೆಯೂ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯೂ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಕೂಟಸ್ಥನೆಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದೇ ಇರುವನು. ಚೇತನನಾದ ಚಿದಾಭಾಸನು ಹೇಗೆ ಕೂಟಸ್ಥನಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದವನಾಗಿರುವನೊ ಹಾಗೆ ಅಚೇತನವಾದ ಗಡಿಗೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳೂ ಕೂಟಸ್ಥನಲ್ಲಿಯೇ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದವುಗಳಾಗಿರುವವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಗಡಿಗೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೂ ಕೂಟಸ್ಥನು ಆಧಾರನಾಗಿರುವನು. ಆ (ಅದು) ನೀನು, ಈ (ಇದು) ನಾನು-ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಕಡೆಗೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹಾಕಿ ನೋಡಿದರೆ 'ತಾನು' ಎಂಬ ಮಾತು ಹೇಗೊ ಹಾಗೆ ನೀನು, ನಾನು—ಮೊದಲಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅದು, ಇದು-ಎಂಬೀ ಮಾತುಗಳ ಅರ್ಥಗಳೂ ಬರುವದರಿಂದ ಆ ಮಾತುಗಳಿಗೂ ಆತ್ಮವೆಂಬರ್ಥವಾಗಬೇಕಾದೀತೆಂದರೆ ಅದು ಸಲ್ಲುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಆ, ಈ-ಎಂಬೆರಡು ಶಬ್ದಗಳು ಆತ್ಮವಾಚಕಗಳಾದ 'ನೀನು ನಾ'ನೆಂಬ ಶಬ್ದಗಳೊಡನೆಯೂ ವ್ಯವಹರಿಸುವವಲ್ಲದೆ 'ಆ ಗಡಿಗೆ' 'ಈ ಗಡಿಗೆ'-ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಆತ್ಮಗಳಲ್ಲದ ಜಡಪದಾರ್ಥಗಳೊಡನೆಯೂ ಕೂಡಿ ನಡೆಯುವವು. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮಗಳಲ್ಲದ ಜಡಪದಾರ್ಥಗಳೊಡನೆ ಕೂಡಿ ನಡೆಯುವದರಿಂದ ಅವು ಆತ್ಮವಾಚಕಗಳಲ್ಲ. 'ಒಳ್ಳೆ ಗಡಿಗೆ', 'ಕೆಟ್ಟ ಗಡಿಗೆ'-ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಮಾತುಗಳ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಗಡಿಗೆಯೆಂಬ ಮಾತಿನೊಡನೆ ಕೂಡಿ ನಡೆಯುವ ಒಳ್ಳೆ ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟ-ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ಹೇಗೆ ಆತ್ಮವಾಚಕಗಳಲ್ಲವೊ ಹಾಗೆ 'ನೀನು, ನಾ'ನೆಂಬ ಮಾತುಗಳೊಡನೆ ಕೂಡಿ ನಡೆಯುವ 'ಅದು', 'ಇದು'- ಎಂಬ ಮಾತುಗಳೂ ಆತ್ಮವಾಚಕಗಳಲ್ಲ. ಅದು, ಇದು-ಎಂಬುದೊಂದು ಜೋಡಿ; ತಾನು, ಬೇರೆ-ಎಂಬುದೊಂದು ಜೋಡಿ; ನೀನು, ನಾನು-ಎಂಬುದೊಂದು ಜೋಡಿ. ಈ ಜೋಡಿಗಳಲ್ಲಿರುವವುಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಇದಿರಾಳಿಗಳೆಂಬುದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ

ತಿಳಿದ ವಿಷಯ. ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದದ್ದೇನೆಂದರೆ: ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ 'ತಾನು' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವಾದ ಕೂಟಸ್ಥನು ಇದಿರಾಳಿ; 'ನೀನು' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವಾದ ಚಿದಾಭಾಸನು ಇದಿರಾಳಿ. ಈ ಚಿದಾಭಾಸನು ಕೂಟಸ್ಥನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟವನು. ಹೀಗೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವಾದ ಚಿದಾಭಾಸನಿಗೂ 'ತಾನು' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವಾದ ಕೂಟಸ್ಥನಿಗೂ ಭೇದವು, 'ಇದು' ಎಂಬ ಮಾತಿನರ್ಥದ ಮತ್ತು 'ಬೆಳ್ಳಿ' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥದ ಭೇದದಂತೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದ ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಭ್ರಾಂತರು ಗಡಿಗೆಯ ಬಯಲನ್ನೂ ನೀರನ್ನೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳದೆ ಮೋಡಗಳಿಂದಲೂ ನಕ್ಷತ್ರಗಳಿಂದಲೂ ಕೂಡಿದ ನೀರಿನ ಬಯಲನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದಂತೆ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನು ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲಾರದೆ 'ನಾನು, ತಾನು' ಎಂದು ಬೆಳಗುವ ಚಿದಾಭಾಸಕೂಟಸ್ಥರಿಬ್ಬರನ್ನೂ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಒಂದೇ ಆಗಿ ತಿಳಿಯುವರು. ಇವೆರಡನ್ನೂ ಒಂದಾಗಿ ತಿಳಿಯುವ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಕಾರಣ. ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯ ತಿಳಿಯುವಿಕೆಯು ಹೋಗಬೇಕಾದರೆ ಅದರ ಕಾರಣವಾದ ಅವಿದ್ಯೆ ಹೋಗಬೇಕು. ಕಪ್ಪೇಚಿಪ್ಪನ್ನರಿಯದ್ದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂಬ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಕಪ್ಪೇಚಿಪ್ಪೆಂಬ ಅರಿವಿನಿಂದ ಹೋಗುವಂತೆ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನರಿಯದ್ದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ ಚಿದಾಭಾಸನೆಂಬ ಮತ್ತು ಚಿದಾಭಾಸನೂ ಕೂಟಸ್ಥನೂ ಒಂದೆಂಬ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಕೂಟಸ್ಥನ ಅರಿವಿನಿಂದ ಹೋಗುವದು. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾದ ಆವರಣವೂ ಒಂದನ್ನೊಂದಾಗಿ ತಪ್ಪುತಿಳಿಯುವದೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅರಿವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದಾದವುಗಳಷ್ಟೆ; ಬ್ರಹ್ಮದ ಅರಿವಿನಿಂದ ಅವೆರಡೂ ಹೋಗುವವು. ಇನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆಯ ವಿಕ್ಷೇಪವಾದ ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಪ್ರಾರಬ್ಧದ ನಾಶವಾಗುವವರೆಗೂ ಇರುವವು. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಅರಿತೊಡನೆ ಅವನ ವಿಷಯಕವಾದ ಅವಿದ್ಯೆ ಹೋಗಿಬಿಡುವದರಿಂದ ಅದರ ವಿಕ್ಷೇಪವಾದ ಚಿದಾಭಾಸನೂ ಅವನ ಸ್ಥೂಲಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹಗಳೂ ಒಡನೆ ಅಳಿಯಬೇಕಾಗುವವೇ ಹೊರತು ಅವು ಉಳಿಯುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆಂದರೆ: ಉಪಾ

ದಾನಕಾರಣವು ನಷ್ಟವಾದರೂ ಕಾರ್ಯವು ಕ್ಷಣಕಾಲವಿರುವದೆಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯೂ ಏಕಾಗಬಾರದು? ನೂಲು ಎಷ್ಟು ದಿನಗಳದೊ ಅದರ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಕ್ಷಣದವರೆಗೆ ಅದರಿಂದಾದ ಬಟ್ಟೆಯು ನಾಶವಾದ ಮೇಲೆಯೂ ಇರುವದಾದರೆ ಎಷ್ಟೋ ಕಲ್ಪಕಲ್ಪಾಂತರಗಳಿಂದ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ನಮ್ಮ ಸಂಸಾರ ಭ್ರಮೆಯು, ಕುಂಬಾರನು ತಿರುಗಿಸಿದ ಚಕ್ರವು ಕೈಬಿಟ್ಟ ಮೇಲೆಯೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತು ತಿರುಗುತ್ತಿರುವಂತೆ, ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಾಶವಾದ ಮೇಲೆಯೂ ಬಹುಕಾಲವೇಕಿರಬಾರದು? ಶ್ರುತಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ವಿಚಾರವುಳ್ಳ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲದೆ ತಾರ್ಕಿಕರು ತಮ್ಮ ಮೂಗಿನ ನೇರಕ್ಕೆ ಸುಮ್ಮ ಸುಮ್ಮನೆ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದಕ್ಕೇ ಹೂಂಗುಟ್ಟುವಾಗ ಶ್ರುತಿ, ಯುಕ್ತಿ, ಅನುಭವ-ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗಿ ಹೇಳುವ ನಮ್ಮ ಮಾತಿಗೇಕೆ ಹೂಂಗುಟ್ಟಬಾರದು? ಆ ಕೆಟ್ಟ ತಾರ್ಕಿಕರೊಡನೆ ಆಡುವ ಮಾತಿರಲಿ. ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದದ್ದೇನೆಂದರೆ: 'ತಾನು' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವಾದ ಕೂಟಸ್ಥನೂ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವಾದ ಚಿದಾಭಾಸನೂ ಒಂದೆಂಬುದು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯ. ತಾವು ತಿಳಿದವರೆಂದು ಹೆಮ್ಮೆಗೊಂಡ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕರೂ ಮತ್ತು ತಾರ್ಕಿಕರೂ ಎಲ್ಲರೂ ಮೂರ್ಖತನದಿಂದ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷೆ ಮಾಡಿ ಬರೀ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ನಂಬಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಈ ಗುಟ್ಟು ಗೊತ್ತಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಹಿಂದಿನ ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನೋಡಲರಿಯದವರಾಗಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡುವ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ನಾಚಿಕೆ ಇಲ್ಲದೆ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲವಾಗಿ ಜೋಡಿಸುವರು.

ಆತ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ವಿಚಾರ (೬೦-೧೦೧)

ಭ್ರಾಂತಿಗೊಂಡ ಜನರು ಏನೇನನ್ನೋ ತಮ್ಮ ಆತ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ: (೧) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಒಂದನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವ ಲೋಕಾಯತರೂ ಪಾಮರರೂ ಕೂಡ

ಸ್ವರೂಪದ ವಿಚಾರ
೬೦-೭೭

ಬರೀ ತೋರಿಕೆಯದಾದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನಿಜವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವ ಶರೀರವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನು ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಆ ಶರೀರದವರೆಗಿನ ಗುಂಪನ್ನು ಆತ್ಮವೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಬರೀ ತೋರಿಕೆಯ ದೇಹವು ಹೇಗೆ ಆತ್ಮವಾದೀತು! ಲೋಕಾಯತರೆಂಬ ಹೆಸರುಳ್ಳ ಈ ಚಾರ್ವಾಕರು ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಶ್ರುತಿಗೆ ಒಪ್ಪಾಗಿರುವದೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅನ್ನಮಯಕೋಶವಾದ ಸ್ಥೂಲದೇಹವೇ ಆತ್ಮವೆಂಬ *ವಿರೋಚನನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸುವರು. ವಿರೋಚನನ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇನೆಂದರೆ: "ಯಾವದರಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯುಂಟಾಗುವದೋ ಅದು ಆತ್ಮ. ಸ್ಥೂಲದೇಹದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯುಂಟಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಆತ್ಮ. ಮತ್ತು ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರೀತಿಯೊ ಅದು ಆತ್ಮ. ಹೆಂಡಿರುಮಕ್ಕಳಿಗಿಂತ ಶರೀರದ ಮೇಲೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಪ್ರೀತಿ ಹೆಚ್ಚು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶರೀರವು ಆತ್ಮ. ಶರೀರವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿ ಉಪಚರಿಸುವದೇ ಪುರುಷಾರ್ಥ. ಸುಖವೇ ಸ್ವರ್ಗ; ದುಃಖವೇ ನರಕ; ಸಾವೇ ಮೋಕ್ಷ."

(೨) ಕೆಲವರು ಲೋಕಾಯತಿಕರು ಹೀಗೆನ್ನಲು ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮನ್ನಿಸದೆ, ಜೀವವು ಹೋದ ಮೇಲೆ ದೇಹವು ಸತ್ತುಬೀಳುವದು ಕಾಣುವದರಿಂದ ದೇಹಕ್ಕಿಂತ ಆತ್ಮ ಬೇರೆಯಾಗಿರಬೇಕೆಂದು

---

* ಇಂದ್ರನೂ ವಿರೋಚನನೆಂಬ ದೈತ್ಯರಾಜನೂ ಪ್ರಜಾಪತಿಯ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಜ್ಞಾನೋಪದೇಶವನ್ನು ಬಯಸಿದರಂತೆ. ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಅವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನು ನೋಡಹೇಳಿ ಅದೇ ಆತ್ಮವೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದನಂತೆ. ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ವಿರೋಚನನು ದೇಹವೇ ಆತ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದು ಅದರಂತೆ ನಡೆಯಲಾರಂಭಿಸಿದನಂತೆ. ಇಂದ್ರನು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಪ್ರಜಾಪತಿಯ ಬಳಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಬಂದು ಬಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಗುಟ್ಟನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ ತಿಳಿದು ನೋಡುವವನ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಆತ್ಮವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದನಂತೆ.

ಇನ್ನು ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ: ''ಯಾವ
ದಿದ್ದರೆ ಜೀವವಿರುವದೊ ಯಾವದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸಾವೆಸಿಸುವದೊ ಅದು
ಆತ್ಮ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೋಡಿದರೆ
ಎಷ್ಟು ಕಾಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೆಲ್ಲ ಸರಿಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವೊ ಅಲ್ಲಿ
ಯವರೆಗೆ ಜೀವವಿರುವದೆಂದೂ ಯಾವಾಗ ಎಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ನಿಂತು
ಹೋಗುವವೊ ಆಗ ಜೀವವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಜನರು ಗೊತ್ತುಮಾಡುತ್ತಾರೆ.
'ನಾನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗ
ಳಲ್ಲಿ ನಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇಹಕ್ಕಿಂತ
ಬೇರೆಯಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಆತ್ಮ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ದೇಹದಂತೆ
ಜಡಗಳಾಗಿರದೆ ಚೇತನವಾಗಿರುವದೂ ಒಂದು ಕಾರಣ. ವಾಕ್ಕು
ಮೊದಲಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಯಾರು ದೊಡ್ಡವರೆಂಬ ವಿಷ
ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಬಡಿದಾಡಿದವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಕಥೆ
ಯೇ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಚೇತನವೆಂಬದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ. ಅವು ಚೇತನಗ
ಳಾದ್ದರಿಂದಲೆ ಆತ್ಮ.''

(೩) ಲೋಕಾಯತಿಕರ ಒಂದು ಗುಂಪಿನವರು ಹೀಗೆನ್ನಲು ಈ
ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮನ್ನಿಸದೆ, ಕಣ್ಣುಮೊದಲಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಲ್ಲದೆ
ಹೋದರೂ ಪ್ರಾಣವಿದ್ದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ಬದುಕಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಾಣ
ವೇ ಆತ್ಮವೆಂದು ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭೋಪಾಸಕರು ಹೇಳುವರು. ಅವರು
ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ: ''ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣು ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಲ್ಲ
ದಿದ್ದರೂ ಪ್ರಾಣವಿರುವದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಬದುಕಿರುವದೇ ಸಾಕ್ಷಿ.
ಪ್ರಾಣವಿದ್ದರೆ ಬದುಕಿರುವನೆಂದೂ ಪ್ರಾಣವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸತ್ತನೆಂದೂ
ಜನರು ಗೊತ್ತು ಮಾಡುವರು. 'ನಾನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ
ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡಿದರೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿ
ಗಿಂತ ಆತ್ಮನು ಬೇರೆಯಾಗಬೇಕಾಗುವದು. ಏಕೆಂದರೆ: ಆ ಮಾತಿಗೆ
ವಾಗಿಂದ್ರಿಯವುಳ್ಳ ನಾನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆಂದರ್ಥವೇ ಹೊರತು ವಾಗಿಂ
ದ್ರಿಯಸ್ವರೂಪನಾದ ನಾನೆಂದಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಆತ್ಮ
ವಲ್ಲ. ಪ್ರಾಣವು ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಇರುವದರಿಂದ ಅದು

ಹೆಚ್ಚಿನಸದೆಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಾಣಮಯಕೋಶವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿವರಿಸಿರುವದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಣನೇ ಆತ್ಮ.''

(೪) ಹೈರಣ್ಯಗರ್ಭರು ಹೀಗೆನ್ನಲು ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮನ್ನಿಸದೆ ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಉಪಾಸಕರು, ಸುಖದುಃಖಗಳ ಅನುಭವವು ಪ್ರಾಣಕ್ಕಿರದೆ ಮನಸ್ಸಿಗಿರುವದರಿಂದ, ಮನಸ್ಸೇ ಆತ್ಮವೆನ್ನುವರು. ಮನುಷ್ಯರು ಕಟ್ಟಿಗೊಳಗಾಗುವದಕ್ಕೂ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವದಕ್ಕೂ ಮನಸ್ಸೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಮನೋಮಯಕೋಶವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಬೆಳೆಸಿ ಹೇಳಿರುವದೇ ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಬೆಂಬಲವೇ ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಾಣವು ಜಡವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಾಣಕ್ಕಿಂತಲೂ ಒಳಗಿರುವ ಮನಸ್ಸೇ ಆತ್ಮವೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

(೫) ಉಪಾಸಕರು ಹೀಗೆನ್ನಲು ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮನ್ನಿಸದೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಅರಿಯುವಿಕೆಗೆ ಮೂಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ಷಣವೂ ಹುಟ್ಟಿ ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಆತ್ಮವೆಂದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳಾದ ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುವರು. ಅವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ: ''ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬದೊಂದು, 'ಇದು' ಎಂಬದೊಂದು—ಹೀಗೆ ಎರಡು ವೃತ್ತಿಗಳಿವೆ. 'ನಾನು' ಎಂಬ ಒಳಗಣ ವೃತ್ತಿಯು ಬುದ್ಧಿ; 'ಇದು' ಎಂಬ ಹೊರಗಣ ವೃತ್ತಿಯು ಮನಸ್ಸು. 'ಇದು' ಎಂಬ ವೃತ್ತಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ 'ನಾನು' ಎಂಬ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಚಿಗುರಿದ್ದಾಗಿರುವದು. ಏಕೆಂದರೆ: ಯಾವನೂ ತನ್ನನ್ನರಿಯದೆ ಹೊರಗಣದೇನನ್ನೂ ಅರಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಈ 'ನಾನು' ಎಂಬ ವೃತ್ತಿಯು ಪ್ರತಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ಹುಟ್ಟಿ ಸಾಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಕ್ಷಣಿಕ. ಇದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿಯುವದರಿಂದ ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೆ ಬೆಳಗುವಂಥದ್ದು. ಈ ಬುದ್ಧಿಯೇ, ಎಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವೇ, ಆತ್ಮ. ವಿಜ್ಞಾನಮಯಕೋಶವೇ ಜೀವನೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಕೂಡ ಹೇಳುವದು. ಹುಟ್ಟುಸಾವು, ಸುಖದುಃಖ—ಎಲ್ಲ ಸಂಸಾರವೂ ಈ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೇ.''

(೬) ಕ್ಷಣಿಕವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಹೀಗೆನ್ನಲು ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮನ್ನಿಸದೆ ಶೂನ್ಯವೇ ಆತ್ಮವೆಂದು ಮಾಧ್ಯಮಿಕಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುವರು. ಅವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ: "ವಿಜ್ಞಾನವು ಮಿಂಚಿನಂತೆಯೂ ಕಣ್ಣರೆಪ್ಪೆಯಂತೆಯೂ ಕ್ಷಣಿಕವಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮವಲ್ಲ. ಆ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಇನ್ನೇನೂ ತೋರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಶೂನ್ಯವೇ ಕೊನೆಯ ನೆಲೆ. ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲದ್ದಾಗಿತ್ತೆಂಬ ಮೊದಲಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯೂ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ತಿಳಿಯಲಾಗುವ ವಸ್ತುಗಳು—ಎಲ್ಲವೂ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದವುಗಳು."

(೭) ಮಾಧ್ಯಮಿಕಬೌದ್ಧರು ಹೀಗೆನ್ನಲು ಯಾವದಾದರೊಂದಾಧಾರವಿಲ್ಲದೆ ಭ್ರಾಂತಿ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿರುವನೆಂದು ಕೆಲವರು ವೈದಿಕದರ್ಶನಕಾರರು ಹೇಳುವರು. ಅವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ: "ಶೂನ್ಯವಿತ್ತೆಂದು ತನ್ನ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಶೂನ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ತಾನಿರಬೇಕು. ಅದನ್ನೊಪ್ಪದೆ ಹೋದರೆ ಶೂನ್ಯದ ಮಾತನಾಡುವದಕ್ಕೇ ದಾರಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುವ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಶೂನ್ಯನೆಂದರೆ, 'ನನ್ನ ಬಾಯಲ್ಲಿ ನಾಲಿಗೆ ಇಲ್ಲ'ವೆಂಬುವನಂತೆ ಅದು ನಾಚಿಕೆಗೇಡಾದ ಮಾತಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನಮಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಒಳಗೆ *ಆನಂದಮಯಕೋಶವೆಂಬುದೊಂದುಂಟೆಂದು ವೈದಿಕದರ್ಶನವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಹೊರಹೊರಗಣವುಗಳನ್ನು ಆತ್ಮವೆಂದರೆ ಹೇಗೆ ಒಪ್ಪೀತು!"

ಹೀಗೆ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಂತೆ ಆತ್ಮನ ಪರಿಮಾಣದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಅಭಿಪ್ರಾ

---

*ವೈದಿಕಮತದವರೇ ಆದ ವೃತ್ತಿಕಾರರೆನ್ನುವರು ಆನಂದಮಯಕೋಶವನ್ನೇ ಆತ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರೆದಿದ್ದರು. ಅದು ಐದುಕೋಶಗಳಲ್ಲೊಂದೆಂದು ಹೇಳಿ ಅದರ ಪುಚ್ಛವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆತ್ಮವೆಂದು ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಸಿದ್ಧಾಂತಮಾಡಿರುವರು.

ಯುಗಳು ಹೊರಬಿದ್ದಿವೆ. ಆತ್ಮನು ಅಣುವೋ? ಮಧ್ಯಮನೋ? ಮಹತ್ತಾದವನೊ?- ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳುಳ್ಳವರು ಶ್ರುತಿಯನ್ನೂ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಹಿಡಿದು ಬಹಳವಾಗಿ ಹೋರಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ: (೧) ಆಂತರಾಳಿಕರೆಂಬ ಗುಂಪಿನವರು, ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನು ತೀರ ಒಳಗಿರುವನೆಂದುತಿಳಿದಿರುವವರು,— ಆತ್ಮನನ್ನು ಅಣುವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಕೂದಲಿನ ಸಾವಿರದಲ್ಲೊಂದು ಭಾಗದಷ್ಟು ಸಣ್ಣದಾದ ನಾಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಸಂಚರಿಸುತ್ತಾನೆಂಬುದೇ ಯುಕ್ತಿ. ಆತ್ಮನು ಅಣುವಿಗಿಂತ ಅಣುವೆಂತಲೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳೊಳಗೆಲ್ಲ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೆಂತಲೂ ಸಾವಿರಾರು ಶ್ರುತಿಗಳು ಜೀವನನ್ನು ಅಣುವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಅವರಿಗೆ ಬೆಂಬಲ. ಜೀವವು ನೂರಾರು ತುಂಡುತುಂಡುಮಾಡಿದ ಕೂದಲ ತುದಿಯ ನೂರರಲ್ಲೊಂದು ಭಾಗದಷ್ಟಿರುವದೆಂದು ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಿರುವದು ಅವರಿಗೆ ಆಧಾರ.

ಪರಿಮಾಣದ ವಿಚಾರ ೭೮—೮೬

(೨) ಇನ್ನು ಜೈನರು ಆತ್ಮನನ್ನು ಮಧ್ಯಮಪರಿಮಾಣದವನೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆತ್ಮನು ಅಣುವಾದರೆ ಅವನು ಎಲ್ಲಿಯೋ ಒಂದು ಕಡೆ ಮಾತ್ರ ಅರಿಯುವವನಾಗಬೇಕಾದೀತೆಂದೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಅಣುವಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೆಜ್ಜೆಯಿಂದ ತಲೆಯವರೆಗೂ ಚೈತನ್ಯದ ಹಬ್ಬುಗೆ ಕಾಣುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಮಧ್ಯಮಪರಿಮಾಣದವನೆಂದೂ ಅವರ ಯುಕ್ತಿ. ಆತ್ಮನು ದೇಹದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಉಗುರ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಹಬ್ಬಿರುವನೆಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಅವರಿಗೆ ಬೆಂಬಲ. ಹೀಗೆ ಮಧ್ಯಮಪರಿಮಾಣದ ಆತ್ಮನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ನಾಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುವದೆಂತೆಂದರೆ ಸ್ಥೂಲದೇಹವು ತನ್ನ ಕೈಗಳನ್ನು ತೋಳುಗಳಲ್ಲಿ ತೂರಿಸಿ ಅಂಗಿಯೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವಂತೆ ಜೀವನೂ ತನ್ನ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಅವಯವಗಳಿಂದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ನಾಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುವನೆಂದೂ ಜೀವನು ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಮಧ್ಯಮಪರಿಮಾಣದವನಾದರೆ ಆನೆಯಾಗಿದ್ದ ಜೀವನು ಇರುವೆಯಾದಾಗಲೂ ಇರುವೆಯಾಗಿದ್ದ

ಜೀವನು ಆನೆಯಾಗುವಾಗಲೂ ಹೇಗೆ ಆಯಾ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸು ವರೆಂದರೆ ಅಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಅವಯುವಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಗ್ಗುವಿಕೆ, ಕುಗ್ಗುವಿಕೆ-ನಡೆಯುವದೆಂದೂ ಅವರ ಸಮಾಧಾನ.

(೩) ಆತ್ಮನು ಹೀಗೆ ಅವಯುವಗಳುಳ್ಳವನಾದರೆ ಅವಯುವಗಳಿರುವ ಗಡಿಗೆ ಮೊದಲಾದವು ನಾಶವಾಗುವಂತೆ ಆತ್ಮನೂ ನಾಶವಾಗಬೇಕಾಗಿ ಬರುವದರಿಂದ ದೇಹದೊಡನೆಯೆ ಆತ್ಮನೂ ನಾಶವಾದರೆ ಆ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳೂ ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡದೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುವದೆಂದೂ ಈ ಆತ್ಮನು ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದ ಕರ್ಮದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬರುವದೆಂದೂ ಯೋಚಿಸಿ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಆ ಜೈನರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇಲೆ ದೋಷವನ್ನು ಹೇರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಅಣುವೂ ಅಲ್ಲ; ಮಧ್ಯಮಪರಿಮಾಣದವನೂ ಅಲ್ಲ. ಅವನು ಮಹತ್ಪರಿಮಾಣದವನು. ಆಕಾಶದಂತೆ ಅವನು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವನೆಂದೂ ಅವನಿಗೆ ಅವಯುವಗಳಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಶ್ರುತಿ ಹೇಳುವದು. ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ತುಂಬಿರುವ ಮಹತ್ಪರಿಮಾಣದವನಾದರೆ ಅವನಿಗೆ ಬೇರೆ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುವಿಕೆ, ಬರುವಿಕೆ—ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಹೇಗೆ ಕೂಡುವದೆಂದರೆ ಅವೆಲ್ಲ ಬುದ್ಧಿಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ತೋರತಕ್ಕವುಗಳೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಬೇರೆ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುವಿಕೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸಮಾಧಾನ.

ಇಷ್ಟಾದ ಮೇಲೆ ಸ್ವರೂಪವಿಶೇಷದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ, ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಚಿದ್ರೂಪನೋ ? ಜಡರೂಪನೋ ? ಎರಡುಬಗೆಯ ಸ್ವರೂಪದವನೋ ? — ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ, ಮಾತು ಬೆಳೆದಿರುವದುಂಟು. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ: (೧) ಕರ್ಮಠರೂ ತಾರ್ಕಿಕರೂ ಆತ್ಮನನ್ನು ಜಡಸ್ವರೂಪನೆನ್ನುವರು. ಅವನು ಆಕಾಶದಂತೆ ಒಂದು ದ್ರವ್ಯವೆಂದೂ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಶಬ್ದವೆಂಬ ಗುಣವಿರುವಂತೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ

ಸ್ವರೂಪವಿಶೇಷದ ವಿಚಾರ ೮೭—೧೦೧

ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಗುಣವೆಂದೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಗುಣದಂತೆ ಬಯಕೆ, ಹಗೆತನ, ಪ್ರಯತ್ನ, ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಅವುಗಳ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು-ಇವು ಕೂಡ ಗುಣಗಳೆಂದೂ ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಮತ್ತು ತಾರ್ಕಿಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಆತ್ಮನಿಗೆ ಮನಸ್ಸಿನೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾದರೆ ತನ್ನ ಅದೃಷ್ಟದಿಂದ ಗುಣಗಳು ಹೊರಹೊಮ್ಮುವವೆಂದೂ ಅದೃಷ್ಟವು ನಾಶವಾಗುವದರಿಂದ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅವು ಅಡಗಿಹೋಗುವವೆಂದೂ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಜಡಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅರಿಯುವಿಕೆ, ಮಾಡುವಿಕೆ, ಅನುಭವಿಸುವಿಕೆ–ಇವೆಲ್ಲ ಹೇಗೆಂದರೆ: ಮನಸ್ಸಿನೊಡನೆ ಕೂಡಿದಾಗ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವದರಿಂದ ಅವನ ಚೇತನನೆಂದೂ ಬಯಕೆ, ಹಗೆತನ–ಮೊದಲಾದವುಗಳಿರುವದರಿಂದ ಅವನು ಏನನ್ನಾದರೂ ಮಾಡುವವನೆಂದೂ ಅವನಿಗೆ ಸುಖ, ದುಃಖ-ಮೊದಲಾದವುಗಳಿರುವದರಿಂದ ಅವನು ತನ್ನ ಕರ್ಮದ ಫಲಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವನೆಂದೂ ಈ ಮಾಡುವಿಕೆಯಿಂದ ಮತ್ತು ಅನುಭವಿಸುವಿಕೆಯಿಂದ ಅವನು ಈಶ್ವರಗಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದೂ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ತುಂಬಿರುವವನಾದರೆ ಅವನಿಗೆ ಬೇರೆ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುವಿಕೆ ಮೊದಲಾದವು ಹೇಗೆ ಕೂಡುವದೆಂದರೆ ಕರ್ಮವಶದಿಂದ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಈ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಬಯಕೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳುಂಟಾದರೆ ಅದರ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಇಲ್ಲಿಯೆ ಸುಖ, ದುಃಖ-ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವ್ಯವಹಾರ ಉಂಟಾಗುವಂತೆ ಕರ್ಮವಶದಿಂದ ಬೇರೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಬಯಕೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳುಂಟಾದರೆ ಅದರ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸುಖ, ದುಃಖ-ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವ್ಯವಹಾರ ಉಂಟಾಗುವದೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮನಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಹೋಗುವಿಕೆಯೆಂಬುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವರ ಸಮಾಧಾನ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ತುಂಬಿರುವವನಾದರೂ ಅವನಿಗೆ ಹೋಗುವಿಕೆಯೂ ಬರುವಿಕೆಯೂ ಹೊಂದಬಹುದೆಂದೂ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಕರ್ಮಕಾಂಡವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಅವರು ಹೇಳುವರು. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿರುವ ಮೊದಲನೆಯದಾದ ಆನಂದಮಯಕೋಶದಲ್ಲಿರುವ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಚೈತನ್ಯವೇ ಆತ್ಮ

ವೆಂದೂ ಜ್ಞಾನ ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ಅದರ ಗುಣಗಳೆಂದೂ ಅವರ ಭಾವನೆ.

(೨) ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯವು ಅಡಗಿಕೊಂಡಿರುವದನ್ನು ಊಹಿಸಿ ಪ್ರಾಭಾಕರರಿಂದ ಗುರುಗಳೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಭಟ್ಟರ ಮತದವರು ಆತ್ಮನನ್ನು ಚಿತ್, ಜಡ—ಎಂಬೆರಡು ಬಗೆಯ ಸ್ವರೂಪದವನೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಜ್ಞಾನವು ಎದ್ದು ಕಾಣದಿರುವದೇ ಆತ್ಮನು ಜಡರೂಪನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಇನ್ನು ಇಷ್ಟುಹೊತ್ತು 'ನಾನು ಏನೂ ಅರಿಯದವನಾಗಿ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿದ್ದೆ'ನೆಂದು ಎಚ್ಚತ್ತಾಗ ಅಜ್ಞಾನದ ನೆನಪಾಗುವದಷ್ಟೆ; ಆ ನೆನಪು ಅನುಭವವಿಲ್ಲದೆ ಉಂಟಾಗಲಾರದೆಂಬುದು ಆತ್ಮನು ಚಿದ್ರೂಪನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವವನ ನೋಟಕ್ಕೆ ಲೋಪವಿಲ್ಲವೆಂದು ಶ್ರುತಿ ಇರುವದರಿಂದ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯವಿಲ್ಲದೆಹೋಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಇಲ್ಲದೆಹೋಗಿತ್ತೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ಹೇಳಿದರೆ ಆ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಚೈತನ್ಯವೆಂದೂ ಆತ್ಮನು ಮಿಣಕುಹುಳದಂತೆ ಬೆಳಗುವಿಕೆ, ಬೆಳಗದಿರುವಿಕೆ—ಎಂಬೆರಡು ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಕೂಡಿದವನಾಗಿದ್ದನೆಂದೂ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

(೩) ಅವಯವವುಳ್ಳ ಮಿಣಕುಹುಳು ಬೆಳಗುತ್ತಲೂ ಬೆಳಗದೆಯೂ ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿರಬಹುದಾದರೂ ಯಾವದೊಂದವಯವವೂ ಇಲ್ಲದ ಆತ್ಮನು ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿರುವದೆಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೂ ಒಪ್ಪದೆಂತಲೂ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅವಯವವುಳ್ಳವನೆಂದರೆ ಅವನು ಅವಯವವುಳ್ಳ ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ನಾಶವಾಗಬೇಕಾಗುವದೆಂತಲೂ ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವೇ ಸರಿಯೆಂದು ವಿವೇಕಿಗಳಾದ ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುವರು. ಅವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ: "ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವ ಜಡತ್ವವು, ಎಂದರೆ 'ಏನೂ ಅರಿಯದಿದ್ದೆ'ನೆಂಬುದು, ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ; ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪ. ಅದು ಸತ್ತ್ವ, ರಜ, ತಮ— ಎಂಬ ಮೂರುಗುಣಗಳುಳ್ಳದ್ದು ಮತ್ತು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದತಕ್ಕದ್ದು. ಆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪುರುಷನಿಗೆ ಸುಖದುಃಖರೂಪವಾದ ಭೋಗವನ್ನೂ ಮೋಕ್ಷವನ್ನೂ ಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಯು

ಪದು. ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನೂ ಪುರುಷನನ್ನೂ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿಯದಿರುವದರಿಂದ ಕಟ್ಟಿಗೊಳಪಡುವಿಕೆಯು ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯು ವ್ಯವಹಾರವು ಉಂಟು. ಕಟ್ಟಿಗೊಳಪಡುವಿಕೆ, ಅದರಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ–ಇವುಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಾಗಿ ತಾರ್ಕಿಕರಿಗೆ ಹೇಗೋಹಾಗೆ ಸಾಂಖ್ಯರಿಗೂ ಆತ್ಮರು ಅನೇಕರು. ಪ್ರಧಾನವು ಮಹತ್ತಿಗಿಂತ ಮೇಲಾದದ್ದೆಂದೂ ಅದು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಲ್ಲದ್ದೆಂದೂ ಪುರುಷನು ಅಸಂಗನೆಂದೂ ಶ್ರುತಿಯು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ."

ಈಶ್ವರವಿಷಯಕವಾದ ವಿಚಾರ (೧೦೨–೧೨೧)

ವಿರಾಡಿನವರೆಗಿನದರಲ್ಲಿ ವಿವಾದ ೧೦೨–೧೧೪

ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಆತ್ಮನೆದುರಿಗೆ ಅವನಿಗೆ ಸುಖ ದುಃಖಗಳನ್ನೂ ಮೋಕ್ಷವನ್ನೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಯು ತಾನೇ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವದೇ ಹೊರತು ಅದನ್ನು ಆಳುವ ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳಿದ್ದರ ಮೇಲೆ ವಿಚಾರವು ನಡೆದಿರುವದೇನೆಂದರೆ: (೧) ಜಡವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನಿರುವದಾಗಿಯೂ ಜೀವರಿಗಿಂತ ಮೇಲಿನವನಾಗಿ ಈಶ್ವರನುಂಟೆಂದು ಶ್ರುತಿ ಇರುವದಾಗಿಯೂ ಪತಂಜಲಿಋಷಿಗಳ ಪಂಥದವರು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರು. ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನೂ ಜೀವರನ್ನೂ ಆಳುವವನೆಂದೂ ಸತ್ತ್ವರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳಿಗೆ ಒಡೆಯನೆಂದೂ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿರುವ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಬ್ರಾಹ್ಮಣದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನ ವಿಷಯವು ಬಹು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಂದಿರುವದೆಂದು ಅವರು ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಹೇಳುವರು. ಈ ಈಶ್ವರನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ವಾದಿಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ಹಿಡಿದು ಅದಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲವಾಗಿ ತಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪತಂಜಲಿಗಳ ಪಂಥದವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ: "ಅವಿದ್ಯೆ (ಅಜ್ಞಾನ), ಅಸ್ಮಿತೆ (ಗರ್ವ),

ರಾಗ, ದ್ವೇಷ, ಅಭಿನಿವೇಶ- ಎಂಬ ಐದು ಕ್ಲೇಶಗಳನ್ನೂ ಶುಕ್ಲ (ಪುಣ್ಯ), ಕೃಷ್ಣ (ಪಾಪ), ಅಶುಕ್ಲಕೃಷ್ಣ (ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳೆರಡೂ ಅಲ್ಲದ್ದು)— ಎಂಬ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಆ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವಿಶೇಷಗಳಾದ ಮನುಷ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಜಾತಿ, ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಆಯುಸ್ಸು, ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಸುಖದುಃಖಗಳು- ಎಂಬ ವಿಪಾಕಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನೂ ಸಂಬಂಧಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಪುರುಷನು ಈಶ್ವರನು. ಅವನು ಜೀವರಂತೆ ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದವನು ಮತ್ತು ಚಿದ್ರೂಪನು. ಹೀಗೆ ಅವನು ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದವನಾದರೂ ಅವನು ಪುರುಷಶ್ರೇಷ್ಠನಾದ್ದರಿಂದ ಜೀವರ ಮೇಲೆ ಆಳಿಕೆಯನ್ನು ನಡೆಸುವವನಾಗಿರುವನು. ಅವನ ಆಳಿಕೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜೀವರಿಗೆ ಬಂಧದ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಉಳಿಯದೆ ಹೋಗುವದು. ಈಶ್ವರನ ಹೆದರಿಕೆಯಿಂದ ವಾಯು ಮೊದಲಾದವರು ತಮ್ಮ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವರೆಂಬ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯು ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಆಳಿಕೆಯ ಭಾರವನ್ನು ಹೊರಿಸುವದು. ಕ್ಲೇಶ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೊಳಗಾಗುವ ಜೀವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಇದು ದಕ್ಕದ ಮಾತೇ ಹೊರತು ಕ್ಲೇಶ, ಕರ್ಮ— ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಸೋಂಕಿಲ್ಲದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಈ ಅರಸುತನವು ಒಪ್ಪತಕ್ಕ ಮಾತೇ ಆಗಿರುವದು. ಜೀವರೂ ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಅವರಿಗೂ ಕ್ಲೇಶ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ನಿಜವಾದ ಸೋಂಕಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅವರಿಗೆ ತಾವು ಅಸಂಗಚಿದ್ರೂಪರೆಂಬ ಅರಿವು ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಸೋಂಕುಂಟೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು; ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಅದಿಲ್ಲ.''

(೨) ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳಿದ ಯೋಗಮತದವರ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಹೊಂಗುಟ್ಟದೆ ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ: ''ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದವನಿಗೆ ಅರಸುತನವು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಜ್ಞಾನ, ಪ್ರಯತ್ನ, ಇಚ್ಛೆ—ಎಂಬ ಗುಣಗಳು ಜೀವರಂತೆ ಒಂದೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇರದೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವವು. ಈಶ್ವರನನ್ನು

ಪುರುಷಶ್ರೇಷ್ಠನೆನ್ನುವದು ಈ ಗುಣಗಳಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನು ಸತ್ಯಕಾಮನೆಂದೂ ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪನೆಂದೂ ಶ್ರುತಿ ಇರುವದು.''

(೩) ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ ತಾರ್ಕಿಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಉಪ್ಪುಹಾಕದೆ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭೋಪಾಸಕರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ: ''ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಜ್ಞಾನ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಿದ್ದರೆ ಅದು ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದರಿಂದ ಆಗಲೂ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಆಗುತ್ತಿರಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಈಶ್ವರನಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರಗಳ ಅಭಿಮಾನಿಯಾಗಿ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನೆಂದು ಹೆಸರುಗೊಂಡಿರುವವನೇ ಈಶ್ವರನು. ಉದ್ಗೀಥಬ್ರಾಹ್ಮಣವೆಂಬ ವೇದಭಾಗವು ಈ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಬಹಳವಾಗಿ ಬಣ್ಣಿಸಿರುವದು. ಅವನಿಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನವಿರುವದೆಂಬ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವನನ್ನು ಜೀವರ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಸೇರುವವನೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಜೀವರಿಗಿರುವಂತೆ ಅವನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆ, ಕಾಮ, ಕರ್ಮ–ಇವುಗಳಿಲ್ಲ.''

(೪) ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳಿದ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭೋಪಾಸಕರನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ವಿರಾಡುಪಾಸಕರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ: ಸ್ಥೂಲದೇಹದ ಹೊರತು ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹವೆಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ತಲೆ, ಕಾಲು-ಮೊದಲಾದ ಅವಯವಗಳುಳ್ಳವನಾಗಿ ಸಮಸ್ತಸ್ಥೂಲಶರೀರಗಳ ಅಭಿಮಾನಿಯಾದ ವಿರಾಟ್ಪುರುಷನೆ ಈಶ್ವರನು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿರಾಟ್ಪುರುಷನನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಪುರುಷಸೂಕ್ತವೇ ಪ್ರಮಾಣ.''

ವಿರಾಡುಪಾಸಕರ ಮಾತೂ ಕೊನೆಯದಾಗಿ ನಿಲ್ಲಲಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಲುಕೈಗಳಿರುವ ಸ್ವರೂಪವು ಈಶ್ವರನಾದರೆ ಜರಿ ಮೊದಲಾದ ಜಂತುಗಳು ಕೂಡ ಈಶ್ವರನಾಗಬಹುದಾದ ಕಾರಣ ವಿರಾಟ್ಪುರುಷನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಾಲ್ಕು ಮುಖದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಈಶ್ವರನೆನ್ನಬೇಕೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮನೆತನವು ಬೆಳೆಯಲೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುವವರು 'ನಾಲ್ಕುಮುಖದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು'

ಸ್ಥಾವರದವರೆಗಿನದರಲ್ಲಿ
ವಿವಾದ
೧೧೫–೧೨೧

ಎಂಬ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಹೇಳುವದೇ ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣ. ಅದನ್ನೂ ಸರಿಯೆನ್ನದೆ ಆ ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಹೊಕ್ಕಳವೆಂಬ ಕಮಲದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವನಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಗಿಂತ ವಿಷ್ಣುವೇ ಈಶ್ವರನೆಂದು ಭಾಗವತರು ಹೇಳುವರು. ವಿಷ್ಣು ಶಿವನ ಪಾದಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯಲಾರದೆ ಹೋದವನಾದ್ದರಿಂದ ವಿಷ್ಣುವಿಗಿಂತಲೂ ಶಿವನೇ ಈಶ್ವರನೆಂದು ಶಿವಾಗಮಗಳ ಅಭಿಮಾನಿಗಳಾದ ಶಿವಮತಸ್ಥರು ಹೇಳುವರು. ಓಡಾಡುವ ಮೂರು ಪುರಗಳನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಾಗ ಶಿವನು ಗಣಪತಿಯನ್ನು ಪೂಜೆಮಾಡಿರುವನಾದ್ದರಿಂದ ಶಿವಗಿಂತಲೂ ಗಣಪತಿಯೇ ಈಶ್ವರನೆಂದು ಗಣಪತಿಮತದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯವರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮತದ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಂತ್ರ, ಫಲಸ್ತುತಿ, ವ್ರತಕಲ್ಪ-ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ದೈವವನ್ನೆ ಈಶ್ವರನೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಹೀಗೆ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯನ್ನು ಮೊದಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮರಗಿಡಗಳನ್ನು ಈಶ್ವರನೆನ್ನುವವರೂ ಉಂಟು. ಈಗಲೂ ಅರಳೀಮರ, ಎಕ್ಕೇಗಿಡ, ಬಿದಿರು-ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಎಷ್ಟೋ ಮನೆತನದವರ ಕುಲದೈವವಾಗಿವೆ. ಹೀಗೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮತಗಳಿವೆ.

ಈಶ್ವರನಿರ್ಣಯ (೧೨೨–೨೦೯)

ಸ್ವರೂಪನಿರ್ಣಯ ೧೨೨–೧೨೪

ಈಶ್ವರನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಇಷ್ಟು ಮತಭೇದವಿದ್ದರೂ ಈಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಯೋಗ್ಯವಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವವರಿಗೆ ಒಂದು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವದು. ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗುವದು. ಬ್ರಹ್ಮ, ವಿಷ್ಣು-ಮೊದಲಾದವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರನ್ನು ಈಶ್ವರನೆಂದು ಒಂದೊಂದು ಪುರಾಣವು ಹೇಳಿದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ, ವಿಷ್ಣು-ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧಗೊಂಡ ಕಾರಣಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಆ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿರುವ ಇತರದೇವತಾಸ್ವರೂಪಗಳ ನಿಂದೆಯು ಮಾಯೆಯಿಂದ ರೂಪು

ಗೊಂಡ ಕಾರ್ಯಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರಣಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಕಡೆಗೆ ಮನಸ್ಸನ್ನೆಳೆಯುವದಕ್ಕೆ ಮಾಡಿದ್ದೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ. ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧಗೊಂಡ ಚೈತನ್ಯವೇ ಈಶ್ವರ. ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲ ಮಾಯೆಯು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂದೂ ಮಾಯೆಯ ಸಂಬಂಧಗೊಂಡ ಈಶ್ವರನು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೆಂದೂ ಈ ಈಶ್ವರನ ಅಂಶರೂಪರಾಗಿರುವ ಜೀವರಿಂದ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ತುಂಬಿರುವದೆಂದೂ ಶ್ರುತಿ ಇದೆ. ಎರಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅನೇಕಜೀವರನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಗೊಂಡದ್ದರಿಂದಲೂ ದ್ವೈತವು ಸಿದ್ಧಿಸಿತೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಬಾರದು. ಈಶ್ವರನೆ ತಮೋಗುಣಪ್ರಧಾನವಾದ ಮಾಯೆಯ ಸಂಬಂಧಗೊಂಡು ಉಪಾದಾನಕಾರಣನಾದನು. ಆ ಈಶ್ವರನೆ ಶುದ್ಧಸತ್ತ್ವಪ್ರಧಾನವಾದ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧಗೊಂಡು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನಾದನು. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ; ಜೀವರು ಅನೇಕರಾದರೂ ಅವರಿಗೆಲ್ಲ ಆಧಾರವಾದ ಚೇತನವೇ ಅವರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವದರಿಂದ ಅಂಶರೂಪರಾದ ಬೇರೆ ಜೀವರಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಂದು ಶ್ರುತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಈಶ್ವರಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ಯೋಗ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಮರಗಿಡಗಳವರೆಗೂ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ತಪ್ಪಾಗುವದಿಲ್ಲ.

ಮಾಯೆಯ ವರ್ಣನೆ
೧೨೫–೧೩೭

ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಾಡಿದ ಮಾಯೆಯು ತಮೋರೂಪದ್ದೆಂದು ತಾಪನಿಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಅದು ತಮೋರೂಪವೆನ್ನುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ತಾನೇ ಹೇಳಿರುವದು. ಮಾಯೆಯು ಜಡವಾದದ್ದೆಂದೂ ಮೋಹಾತ್ಮಕವಾದದ್ದೆಂದೂ ಶ್ರುತಿಯೇ ಆ ಅನುಭವವನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅನುಭವವು ಹುಡುಗರನ್ನು ಮೊದಲುಮಾಡಿಕೊಂಡು ದನಾಕಾಯುವವರ ವರೆಗೂ ಇರುವದರಿಂದ ಈ ಮಾಯೆ ಕೊನೆ ಇಲ್ಲದ್ದೆಂದೂ ಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದು. ಮಾಯೆಯ ಕಾರ್ಯವಾದ

ಅರಿವಿಲ್ಲದ ಗಡಿಗೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇ ಜಡವೆಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥ. ಯಾವದಾದರೊಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯು ಮುಂದು ವರಿಯದೆ ಮುಗ್ಗರಿಸಿ ಒಂದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಾಗ ಅದು ಮೋಹವೆಂದು ಜನರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮಾಯೆಯ ಕಾರ್ಯವಾಗಿ ಈ ಜಡರೂಪವೂ ಮೋಹರೂಪವೂ ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರಣವಾದ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಜಡವೆಂದೂ ಮೋಹಾತ್ಮಕ ವೆಂದೂ ತಿಳಿದಂತಾಯಿತು. ಹೀಗಿರುವ ಅದನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರು ವಂಥದ್ದೆನ್ನೋಣವೆಂದರೆ ಯುಕ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಅದು ನಿಜವಾಗಿರುವಂಥದ್ದೂ ಅಲ್ಲ; ಎಷ್ಟುಮಾತ್ರವೂ ಇಲ್ಲದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರದ್ದಾಗಿರುವದು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿ ಯ ಬೆಂಬಲವೂ ಇರುವದು. ಅದು ಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲದ್ದಲ್ಲವೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮದಹೊರತು ಇನ್ನೊಂದಿಲ್ಲವೆಂದು ಶ್ರುತಿ ಇರುವ ದರಿಂದ ಅದು ಇರುವಂಥದ್ದಲ್ಲವೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಕಾಶದ ಹೂವಿನಂತೆ ಎಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲದ್ದೆಂದೂ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಯಬ ರುವದು. ಹೀಗೆ ಮಾಯೆಯು ಶ್ರುತಿಯ ಅಥವಾ ಅನುಭವಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿ ಯಿಂದ ಎಂದೂ ಇಲ್ಲದ್ದಾಗಿಯೂ ತಿಳಿಯಬೇಕೆನ್ನುವವರ ಯುಕ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬಾರದ್ದಾಗಿಯೂ ಜನರ ಸಾಮಾನ್ಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿಜವಾಗಿರುವದಾಗಿಯೂ ಮೂರು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುವದು. ಅಗಲಿಸಿದಾಗ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಲೂ ಮುದು ರಿದಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ಕಾಣದಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಲೂ ಇರುವ ಬಣ್ಣದ ಬಟ್ಟೆಯಂತೆ ಮಾಯೆಯು ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನೂ ಇಲ್ಲದಿರು ವಿಕೆಯನ್ನೂ ತೋರಿಸುತ್ತಿರುವದು. ಇದೇ ಇದರ ಎರಡು ಕೆಲಸ. ಈ ಮಾಯೆಯು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಾಗಿ ಕಾಣುವದು ; ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲದ್ದಾಗಿ ಕಾಣುವದು. ಹೇಗೆಂದರೆ: ಚೈತನ್ಯದ ಬೆಂಬಲದ ಹೊರತು ಇದು ಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲದ್ದೆನಿಸುವದು ; ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಕೂಟ

ಸ್ಥನನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿಸುವದರಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದದ್ದೆನಿಸುವದು. ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದದೆ ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿರುವ ಆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅದು, ಹಾವನ್ನು ಹಗ್ಗವಾಗಿ ಕಾಣುವಹಾಗೆ ಮಾಡಿದಂತೆ, ಜಗತ್ತಿನ ರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿಬಿಡುವದು ಮತ್ತು *ತನ್ನಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಿಂದ ಜೀವನನ್ನೂ ಈಶ್ವರನನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಸುವದು. ಹೀಗೆ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನು ಜಗತ್ತು ಮೊದಲಾದ ಬೇರೆ ರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೂ ಅವನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೇನೇನೂ ಧಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿರುವದು. ಅಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳ ಮಾಯೆಯು ಹೀಗೆ ಮಾಡುವದೇನಾಶ್ಚರ್ಯ! ಹೀಗೆ ಅಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವಿಕೆಯು ಮಾಯೆಗೆ ಬೇರೊಂದರಿಂದ ಬಂದ ಗುಣವಲ್ಲ; ನೀರಿನಲ್ಲಿ ನೆನೆಸುವ ಸ್ವಭಾವವು ಹೇಗೊ ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಬಿಸಿಗೊಳಿಸುವ ಸ್ವಭಾವವು ಹೇಗೊ ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿರುವ ಸ್ವಭಾವವು ಹೇಗೊ ಹಾಗೆ ಅಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವದು ಮಾಯೆಯ ಹುಟ್ಟುಗುಣ. ಯಾವನು ಮಾಯೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಮುಂದುವರಿಯುಗೊಳಿಸುವನೊ ಆ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದಂತೆ ಕಾಣುವವರೆಗೂ ಮನಸ್ಸು ಬೆರಗಾಗುವದು. ಅವನನ್ನು ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಮನಸ್ಸು ಇದೆಲ್ಲ ಅವನ ಮಾಯೆಯೆಂದು ಸುಮ್ಮನಾಗುವದು.

ಮಾಯೆಯ ಮೇಲೆ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಾರದು. ೧೩೭—೧೪೨

ಮಾಯೆಯು ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಿತೆಂಬ ಮುಂತಾದ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಜಗತ್ತು ನಿಜವಾಗಿರುವಂಥದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವ ತಾರ್ಕಿಕರೇ ಮೊದಲಾದವರ ಮೇಲೆ ಮಾಡಬಹುದೇ ಹೊರತು ಮಾಯೆಯು ಹೇಗೆ, ಏಕೆ-ಮುಂತಾದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವಗಳ ಆಕ್ಷೇಪಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ಮೇಲೆ ಆ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನೆತ್ತಬಾರದು. ಆಕ್ಷೇಪದ ಸ್ವರೂಪದ ಮೇಲೆ ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವದಾದರೆ

*ಅಜ್ಞಾನದ ಒಟ್ಟಿನ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಮಾಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿದ ಚೈತನ್ಯವು ಈಶ್ವರ; ಅಜ್ಞಾನದ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿದ ಚೈತನ್ಯವು ಜೀವ.

ನಿನ್ನ ಆಕ್ಷೇಪದ ಮೇಲೆ ನಾನೊಂದಾಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಹೂಡುತ್ತೇನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕೊನೆ ಎಲ್ಲಿ? ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಬಿಡಬೇಕೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಅದನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೋಗಬಾರದು. ಆಶ್ಚರ್ಯವೇ ರೂಪುಗೊಂಡಂತಿರುವ ಮಾಯೆಯು ಆಕ್ಷೇಪಸ್ವರೂಪವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಮೇಲೆ ಆಕ್ಷೇಪವು ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಬುದ್ಧಿವಂತರು ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿ ಆ ಮಾಯೆಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕು. ಅದರ ಮಾಯಾಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಪರಿಹಾರವೆಂದರೆ ಹಾಗೆಯೇ ಆಗಲಿ. ಜಗತ್ತು ಮಾಯಿಕವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕಾಗಿ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಮಾಯೆಯ ಸ್ವಭಾವವೇನೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡು. ಹೀಗೆಯೇ ಸರಿಯೆಂದು ಗೊತ್ತುಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗದ್ದಾಗಿ ಯಾವದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದೊ ಅದು ಮಾಯೆಯೆಂದು ಇಂದ್ರಜಾಲ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಜನರು ತಿಳಿದಿರುವರು. ಅದರಂತೆ ಈ ಜಗತ್ತು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದು ಮತ್ತು ಇದರ ನೆಲೆ ಹೀಗೆಯೇ ಸರಿಯೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗದೆ ಇರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಮಾಯೆಯಿಂದಾದದ್ದೆಂದು ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ತಿಳಿ. ಜಗತ್ತಿನ ನೆಲೆ ಹೀಗೆಯೇ ಸರಿಯೆಂದು ಏಕೆ ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯ ಹೋದ ಎಲ್ಲ ಪಂಡಿತರಿಗೂ ಕೊನೆಗೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ತಿಳಿಯದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿ ಬರುವದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನೋಡಿ. ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷರ ವೀರ್ಯದಿಂದ ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ-ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾದವೆಂದೂ ಆ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯವು ಹೇಗೆ ಬಂತೆಂದೂ ಕೇಳಿದರೆ ನೀನು ಏನು ಹೇಳುತ್ತಿ? ಅವುಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವದು ವೀರ್ಯದ ಸ್ವಭಾವವೆನ್ನುವೆಯಾದರೆ ನಿನಗೆ ಅದು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯಿತು? ವೀರ್ಯವು ಸೇರಿದ ಕಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಹುಟ್ಟುವದರಿಂದಲೂ *ವೀರ್ಯವು ಸೇರದ ಕಡೆ ಅವು

* ದ್ರೋಣ ಮೊದಲಾದವರಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀಯರ ವೀರ್ಯದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ದೃಷ್ಟದ್ಯುಮ್ನ ಮೊದಲಾದವರಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷರಿಬ್ಬರ ವೀರ್ಯದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ

ಹುಟ್ಟದೆ ಇರುವದರಿಂದಲೂ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವದು ವೀರ್ಯದ ಸ್ವಭಾವವೆನ್ನುವೆಯಾದರೆ ಬಂಜೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ ವೀರ್ಯದಿಂದ ಏಕೆ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಹುಟ್ಟಲಿಲ್ಲ? ಇದರಿಂದೇನಾಯಿತೆಂದರೆ: ನನಗೇನೂ ತಿಳಿಯದೆಂದೇ ನೀನು ತಲೆಬಗ್ಗಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಮುನಿಗಳು ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಇಂದ್ರಜಾಲಸ್ವಭಾವದ್ದೆಂದು ಹೇಳಿರುವರು. ಹೆಂಗುಸರ ಬಸಿರಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ ವೀರ್ಯವು ಕೈ, ಕಾಲು, ತಲೆ- ಮೊದಲಾದ ಬಗೆಬಗೆಯ ಮೊಳಕೆಗಳಾಗಿ ಚೇತನವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಮಗುವಾಗಿರುವಿಕೆ, ಹರೆಯ, ಮುಪ್ಪು-ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ವೇಷಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತದೆ, ಕೇಳುತ್ತದೆ, ತಿನ್ನುತ್ತದೆ, ಮೂಸಿನೋಡುತ್ತದೆ, ಹಾಗೆಯೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ, ಬರುತ್ತದೆ! ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಇಂದ್ರಜಾಲವಿನ್ನೆಲ್ಲಿದೆ! ಮನುಷ್ಯರ ಮಾತು ಹಾಗಿರಲಿ. ಮರಗಿಡಗಳ ನೆಲೆಯೂ ಕೂಡ ನಮಗೆ ಹತ್ತುವದಿಲ್ಲ. ಈ ದೇಹದ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಯನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿದಂತೆ ಆಲದ ಬೀಜ ಮೊದಲಾದದ್ದನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನೋಡು. ಬೀಜವೆಷ್ಟು ಚಿಕ್ಕದು! ಮರವೆಷ್ಟು ದೊಡ್ಡದು! ಅದರ ನೆಲೆಯೂ ಅರಿಯಲಾಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದೂ ಮಾಯಾಮಯ. ಜಗತ್ತೆ ಮಾಯಾಮಯ. ಜಗತ್ತಿನ ನೆಲೆಯನ್ನು ತಾವು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿರುವೆವೆಂದು ಉದಯನಾಚಾರ್ಯರೇ ಮೊದಲಾದ ತಾರ್ಕಿಕರು ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ತಾಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರಿಗೆ ನಮ್ಮ ಅದ್ವೈತಾಚಾರ್ಯರಾದ **ಹರ್ಷಮಿಶ್ರಾಚಾರ್ಯರೇ** ಮೊದಲಾದವರು ಖಂಡನಖಂಡಖಾದ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಕಲಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಯಾವ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ನಿಲುಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೊ ಆ ವಿಚಾರವನ್ನು ಯು

ಆದರಂತೆಯೇ ಸೀತಾ, ದ್ರೌಪದೀ- ಮೊದಲಾದವರೂ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವರಲ್ಲವೆಂದೂ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು 'ಸ್ಮರ್ಯತೇಽಪಿ ಚ ಲೋಕೇ' ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕ್ತಿಗೆ ಹೊಂದಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೋಗಬಾರದೆಂದೂ ಜಗತ್ತು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ನಿಲುಕತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವೆಂದೂ ಹಿರಿಯರು ಹೇಳಿರುವರು. ಕೊನೆಗೆ ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದದ್ದೇನೆಂದರೆ : ಮನಸ್ಸಿಗೆ ನಿಲುಕದಂಥ ರಚನೆಯ ಕಾರಣವು ಮಾಯೆಯೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಯಿತು. ಆ ಮಾಯೆಯೆಂಬ ಬೀಜವೇ ತಾನೊಂದೇ ಆಗಿ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವದು. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯ ರೂಪವಾಗಿರುವ ಮಾಯೆಯು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಹೇಗೆ ಬೀಜವೆಂದರೆ: ಮರವು ಬೀಜದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವಂತೆ ಎಚ್ಚರದ ಮತ್ತು ಕನಸಿನ ಜಗತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ವಾಸನೆಗಳೂ ಹುದುಗಿಕೊಂಡಿರುವವು.

ಗಾಢನಿದ್ರೆಯ ರೂಪವಾದ ಮಾಯೆಯಲ್ಲಿರುವ ಬುದ್ಧಿಯ ವಾಸನೆಗಳಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯವು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವದು. ಅದು ಮೋಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿರುವ ಆಕಾಶದಂತೆ ಕಾಣಲಾಗುವದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿರುವದು. ಆ ಮಾಯೆಯೆಂಬ ಬೀಜವೇ ಬುದ್ಧಿಯ ರೂಪದಿಂದ ಮೊಳಕೆಯಾಗುವದಷ್ಟೆ. ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಚಿದಾಭಾಸನು ಸ್ಪಷ್ಟನಾಗಿರುವನು; ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟನಾಗಿರುವನೆಂದೂಹಿಸಬೇಕು. ಈ ಚಿದಾಭಾಸರ ರೂಪದಿಂದಲೆ ಮಾಯೆಯು ಜೀವನನ್ನೂ ಈಶ್ವರನನ್ನೂ ಮಾಡಿರುವದೆಂದು ಶ್ರುತಿ ಹೇಳುವದು. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಮಾಯೆಯಿಂದಲೆ ಆದವರಾದರೆ ಈ ಇಬ್ಬರ ಭೇದವನ್ನರಿಯುವದೆಂತೆಂದರೆ: ಈಶ್ವರನು ಮೋಡದಲ್ಲಿರುವ ಬಯಲಿನಂತೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟನಾಗಿರುವನು; ಜೀವನು ನೀರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬಯಲಿನಂತೆ ಸ್ಪಷ್ಟನಾಗಿರುವನು. ಮಾಯೆಯು ಮೋಡದಂತೆ ಇದೆ. ಮಾಯೆಯಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯವಾಸನೆಗಳು ಮೋಡದಲ್ಲಿರುವ ಹನಿಗಳಂತೆ ಇವೆ. ಚಿದಾಭಾಸನು ಆ ಹನಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾಶದಂತೆ ಇದ್ದಾನೆ. ಮಾಯೆಯಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿರುವ ಚಿದಾಭಾಸನೆ ಮಾಯೆಯನ್ನಾಳುವ ಈಶ್ವರನೆಂದು ಶ್ರುತಿ ಹೇಳುವದು. ಅವನೇ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ; ಅವನೇ ಸರ್ವಜ್ಞನು ; ಅವನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನು. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆನಂದಮಯಕೋಶವನ್ನು ಹೇಳು

ಈಶ್ವರಸ್ವರೂಪ
೧೫೩–೧೫೮

ವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟ ಶ್ರುತಿಯು ಇವನೇ ಸರ್ವೇಶ್ವರನೆಂದು ಹೇಳಿರುವದು. ಇವನೇ ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಈಶ್ವರನು.

ಈಶ್ವರನ ಗುಣಗಳು ೧೫೯–೧೮೭

ಗಾಢನಿದ್ರಾಸ್ಥಿತಿಯ ಅಭಿಮಾನಿಯಾದ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಕಾಣಬರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದರ ಮೇಲೆ ಅವು ಅಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಅರ್ಥದ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ. ಮಾಯೆಯಿಂದ ಏನುಬೇಕಾದರೂ ಆಗಬಹುದು. *ಆನಂದಮಯಕೋಶಾಭಿಮಾನಿಯಾದ ಈ ಈಶ್ವರನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಯಾರಿಗೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇವನು ಸರ್ವೇಶ್ವರನೆನಿಸುವನು. ಈ ಆನಂದಮಯಕೋಶದ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಪ್ರಾಣಿಗಳ ಬುದ್ಧಿಗಳ ವಾಸನೆಗಳೂ ಇದ್ದು ಅವು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೆಲ್ಲ ಅರಿಯುವದರಿಂದ ಇವನು ಸರ್ವಜ್ಞನೆನಿಸುವನು. ಬುದ್ಧಿಗಳ ವಾಸನೆಗಳು ನಮಗೆ ಕಾಣತಕ್ಕವುಗಳಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಗೋಚರವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿಗಳ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವಿರುವದನ್ನಂತು ನಾವು ಒಪ್ಪಲೇ ಬೇಕು. ಬಟ್ಟೆಯ ಬಣ್ಣವು ನೂಲಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದೆಂದೂಹಿಸಿ ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಬುದ್ಧಿಯ ವಾಸನೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದೆಂದೂಹಿಸಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಇವನು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಇವನು ವಿಜ್ಞಾನಮಯಕೋಶ ಮೊದಲಾದ ಕೋಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಭೂಮಿ ಮೊದಲಾದ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಳಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಆಳುವವನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯೂ ಆಗಿರುವನು. ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವವನಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಯೊಳಗಣವನಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಗೋಚರನಾಗದೆ

---

* ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ಗಾಢನಿದ್ರಾಭಿಮಾನಿಗೆ, ಎಂದರೆ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯ ಆನಂದಮಯಕೋಶಾಭಿಮಾನಿಗೆ, ಪ್ರಾಜ್ಞನೆಂದೂ ಒಟ್ಟಿನ ಗಾಢನಿದ್ರಾಭಿಮಾನಿಗೆ, ಎಂದರೆ ಒಟ್ಟಿನ ಆನಂದಮಯಕೋಶಾಭಿಮಾನಿಗೆ, ಈಶ್ವರನೆಂದೂ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇದೆ. ಬಿಡಿಬಿಡಿ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಒಟ್ಟೆಂಬುದನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟುನೋಡಿದರೆ ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಏನೂ ಭೇದವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಜ್ಞನನ್ನೂ ಈಶ್ವರನೆನ್ನುವದೂ ಉಂಟು.

ಬುದ್ಧಿಯೇ ಶರೀರವಾಗಿರುವವನಾಗಿ ಒಳಗೇ ಅದರ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನಾಳುತ್ತಿರುವನೆಂದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿರುವ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವು ಡಂಗುರವನ್ನು ಹೊಡೆಯುವದು. ಹೀಗೆಯೇ ಇವನು ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುವನು. ಬಟ್ಟೆಗೆ ನೂಲು ಹೇಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗಿರುವದೊ ಹಾಗೆ ಈ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯು ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲ ಉಪಾದಾನಕಾರಣನಾದ್ದರಿಂದ ಇವನು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವನು. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದರೂ ಏಕೆ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ: ಬಟ್ಟೆಗಿಂತ ನೂಲು ಒಳಗಿನದು ; ನೂಲಿಗಿಂತ ಅರಳೆ ಒಳಗಿನದು ; ಹೀಗೆ ನೋಡುತ್ತ ಹೋದರೆ ಅವನು ತೀರ ಒಳಗಿನವನು; ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಒಳಗೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಒಂದು ಕಡೆ ನಿಲ್ಲಲೇಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ: 'ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಹೊರಗೆ' ಎಂಬವುಗಳಂತಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದುಕಡೆ ನಿಂತಿರುವದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಅದರಂತೆ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಒಳಗೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಅಂತರ್ಯಾಮಿ. ಎರಡುಮೂರು ಒಳಗುಗಳು ಕಂಡರೂ ಇವನು ಇನ್ನೂ ಒಳಗಿನವನಾದ್ದರಿಂದ ಕಾಣಬರನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವನನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೂ ಗೊತ್ತುಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಚೇತನದ ಆಧಾರವಿಲ್ಲದೆ ಅಚೇತನವಾದ ಜಗತ್ತು ಹೊರಬೀಳಲಾರದೆಂಬುದು ಯುಕ್ತಿ; ನೂಲು ಬಟ್ಟೆಯ ರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಬಟ್ಟೆಯು ನೂಲಿಗೆ ಹೇಗೆ ಶರೀರವಾಯಿತೊ ಹಾಗೆ ಈ ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿಯು ಎಲ್ಲ ಜಗತ್ತಿನ ರೂಪನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಜಗತ್ತೂ ಈ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಗೆ ಶರೀರವಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥ. ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇನೂ ಇಲ್ಲದೆ ನೂಲನ್ನು ಮಡಿಸುವದರಿಂದ, ಚಾಚುವದರಿಂದ ಮತ್ತು ಕದಲಿಸುವದೇ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಬಟ್ಟೆಯು ಹೇಗೆ ಮಡಿಸಿದ್ದೂ ಚಾಚಿದ್ದೂ ಕದಲಿದ್ದೂ ಆಗುತ್ತದೊ ಹಾಗೆ ಈ ಭೂಮಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಉಪಾದಾನಕಾರಣನಾಗಿರುವ ಈ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯು ಎಲ್ಲಿ ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ವಾಸನೆಯಿಂದ ಗಡಿಗೆ ಮೊದಲಾದರೂಪನ್ನು ಹೊಂದುವನೊ ಅಲ್ಲಿ ಆ ಗಡಿಗೆ ಮೊದಲಾದ

ವುಗಳಾಗಿಯೇ ಆಗುವವು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಇದಿಷ್ಟೂ ಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಯಿತಷ್ಟೆ. ಸ್ಮೃತಿಯೂ ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಕುರಿತು "ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾದ ಈಶ್ವರನು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಹೃದಯದಲ್ಲಿದ್ದು ಯಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದ ಮರದ ಬೊಂಬೆಗಳನ್ನು ಸೂತ್ರಧಾರನು ಯಂತ್ರವನ್ನು ತಿರುಗಿಸುತ್ತ ಆಡಿಸುವಂತೆ ಶರೀರವೆಂಬ ಯಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಗಂಟುಬಿದ್ದಿರುವ ಜೀವರನ್ನು ತನ್ನ ಮಾಯಾಸೂತ್ರದಿಂದ ಆಡಿಸುತ್ತಲಿರುವನು." ಎಂದು ಹೇಳಿರುವನು. ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ವಿಜ್ಞಾನಮಯರು. ಅವರಿಗೆಲ್ಲ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣನಾದ ಈಶ್ವರನು ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಮಯದ ಆಕಾರವಾಗಿ ಏರ್ಪಡುವನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುವವನೆನಿಸುವನು. ಯಂತ್ರವೆಂದರೆ ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ – ಮೊದಲಾದ ರೂಪವಾಗಿರುವ ಪಂಜರ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟಿರುವದೆಂದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ. ತಿರುಗುವಿಕೆಯೆಂದರೆ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪಾಪಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದುವರಿಯುವದು. ಆನಂದಮಯಕೋಶಾಭಿಮಾನಿಯಾದ ಈ ಈಶ್ವರನು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನಮಯಕೋಶದ ರೂಪವಾಗಿಯೂ ಅದರ ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾಗಿಯೂ ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಹೊಂದುವದೇ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಸರ್ವಭೂತಗಳನ್ನೂ ತಿರುಗಿಸುವದೆಂಬುದು. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನೆ ಶ್ರುತಿಯು ಒಳಗಿದ್ದು ಆಳುವವನೆಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಹೇಳಿರುವದು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಭೂಮಿ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೂ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮುಂದುವರಿಯುವಿಕೆ ಎಂಬುದೆಲ್ಲ ಈಶ್ವರನ ಅಧೀನವೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ವಾಕ್ಯವಿದೆ. ಅದು ಯಾವದೆಂದರೆ:-"ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದೇನೆಂಬುದು ನನಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ; ಆದರೆ ನಾನು ಅದನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಮುಂದುವರಿಯಲಾಗದೆ ಇದ್ದೇನೆ. ಮಾಡಬಾರದ್ದೇನೆಂಬುದು ನನಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ; ಆದರೆ ನಾನು ಅದನ್ನು ಬಿಡಲಾರದೆ ಇದ್ದೇನೆ. ನನ್ನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುವ ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬನು ನನಗೆ ಹೇಗೆ ಅಪ್ಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೊ

ನಾನು ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ.'' ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬಾರದ್ದೆಂದು ಒಮ್ಮೆಗೇ ಯೋಚಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ: ಈಶ್ವರನು ಪುರುಷಪ್ರಯತ್ನದ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿಯೂ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವನು. ಹೀಗೆ ಈಶ್ವರನು ಪುರುಷಪ್ರಯತ್ನದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗುವನೆಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಅವನು ಒಳಗಿದ್ದು ಆಳುವವನೆಂಬ ಮಾತನ್ನೂ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಬಾರದು. ಇವೆರಡು ಮಾತುಗಳಿಂದಲೂ ಎಲ್ಲವೂ ಈಶ್ವರನ ಅಧೀನವೆಂದಾಗಿ ತನ್ನ ಆತ್ಮವು ಅಸಂಗವೆಂಬ ಅರಿವಾಗುವದು. ಈ ಅರಿವಿನಿಂದಲೆ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಶ್ರುತಿಗಳೂ ಸ್ಮೃತಿಗಳೂ ಹೇಳುವವು. ಈ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಡೆಗಾಣುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: ಶ್ರುತಿಯೂ ಸ್ಮೃತಿಯೂ ತನ್ನ ಶಾಸನವೆಂದು, ಎಂದರೆ ತಾನು ಮಾಡಿರುವ ಆಜ್ಞೆಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವವೆಂದು, ಈಶ್ವರನೇ ಹೇಳಿರುವನು. ಅವನ ಅಪ್ಪಣೆಯ ಮುಂದೆ ಎಲ್ಲರೂ ತಲೆಯನ್ನು ಬಗ್ಗಿಸಲೇ ಬೇಕು. ವಾಯು ಮೊದಲಾದವರು ಕೂಡ ಅವನಿಗೆ ಹೆದರಿ ನಡೆಯುವರೆಂದು ಶ್ರುತಿ ಇರುವದು. ಈ ಹೆದರಿಕೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಿಕೆಯು ಅಂತರ್ಯಾಮಿಸ್ವಭಾವಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಸರ್ವೇಶ್ವರತ್ವವನ್ನು ತೋರಿಸುವದು. ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ-ಮೊದಲಾದ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಎಂದಿಗೂ ಅಳಿಯದ ಈ ಈಶ್ವರನ ಅಪ್ಪಣೆಯನ್ನು ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಹೊತ್ತು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವದೆಂದು ಒಂದು ಶ್ರುತಿ ಇರುವದು. ಈ ಈಶ್ವರನು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಒಳಹೊಕ್ಕು ಅಪ್ಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವನೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಶ್ರುತಿ ಇರುವದು. ಈ ಈಶ್ವರನು ಸಮಸ್ತ ಜಗತ್ತನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಸುವವನೂ ಹೋಗಿಸುವವನೂ ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ಕಾರಣನಾಗಿರುವನು. ಇಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಸುವಿಕೆಯೆಂದರೆ ತೋರುವಂತೆ ಮಾಡುವಿಕೆ; ಹೋಗಿಸುವಿಕೆಯೆಂದರೆ ತೋರದಂತೆ ಮಾಡುವಿಕೆ. ಬಣ್ಣದ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಹಾಸಿದಾಗ ಅದು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಮರೆಯಾಗಿದ್ದ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವಂತೆ ಈ ಈಶ್ವರನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ಜಗತ್ತನ್ನೂ ಆಯಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ತೋರ್ಪಡಿಸುವನು. ಬಣ್ಣದ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಮುದುರಿದಾಗ ಅದು ತನ್ನಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತಿದ್ದ

ಚಿತ್ರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮರೆಮಾಡುವಂತೆ ಈಶ್ವರನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತಿದ್ದ ಜಗತ್ತನೆಲ್ಲ, ಅದರೊಳಗಿದ್ದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರ್ಮವೆಲ್ಲ ಮುಗಿದದ್ದರಿಂದ, ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನು. ಈ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಯೂ ಹೋಗುವಿಕೆಯೂ ಹಗಲಿರುಳುಗಳಂತೆಯೂ ಎಚ್ಚರದ ಮತ್ತು ನಿದ್ರೆಯ ರೀತಿಯಂತೆಯೂ ಕಣ್ಣುಬಿಡುವಿಕೆಯ ಮತ್ತು ಮುಚ್ಚುವಿಕೆಯ ತೆರದಂತೆಯೂ ಸುಮ್ಮನಿರುವಿಕೆಯ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹಂಬಲಿಸುವಿಕೆಯ ಬಗೆಯಂತೆಯೂ ಇರುವವು. ಹೀಗೆ ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಾಣುವಂತೆ ಮತ್ತು ಕಾಣದಂತೆ ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನಾದ ಕಾರಣದಿಂದ ಹುಲ್ಲಿನಿಂದ ಹಾಲಾದಂತೆ *ಎಂಬ ಆರಂಭವಾದಕ್ಕೂ ಹಾಲು ಮೊಸರಾದಂತೆ ಎಂಬ ಪರಿಣಾಮವಾದಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಥಲವಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನು ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದವನಾದ್ದರಿಂದ ಆರಂಭವಾದವು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅವಯವಗಳಿಲ್ಲದವನಾದ್ದರಿಂದ ಪರಿಣಾಮವಾದವೂ ಕೂಡುವದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಹೇಳುವದು ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾವು ಕಂಡಂತೆ ವಿವರ್ತವಾದ. ಚೇತನನಾದ ಈಶ್ವರನು ಅಚೇತನವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಹೇಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣನಾದಾನೆಂದು ಸಂಶಯವು ಬರಬಹುದು. ಅಚೇತನಗಳ ಕಾರಣವು ಈಶ್ವರಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ: ಈಶ್ವರನು ಮಾಯೆಯ ಸಂಬಂಧಗೊಂಡನಷ್ಟೆ. ಆ ಮಾಯೆಯೆಂಬ ಅಂಶದ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಅವನು ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ-ಮೊದಲಾದ ಅಚೇತನಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನಾಗಿರುವನು. ಇದಲ್ಲದೆ ಆ ಈಶ್ವರನು ತನ್ನ ಬಿಂಬಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದ ಜೀವರಿಗೆ ಕಾರಣನಾಗಿರುವನು. ಹೀಗೆ ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನೆ ತನ್ನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿರುವ ಮಾಯೆಯ ಮೂಲಕ ಅಚೇತನಗಳಿಗೂ ತನ್ನ ಚೈತನ್ಯದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದರ ಮೂಲಕ ಜೀವರಿಗೂ ಕಾರಣನಾಗಿರುವನು.

---

* ಈ ವಾದಗಳ ವಿಷಯವು ೧೩ನೆ ಅದ್ವೈತಾನಂದವೆಂಬ ಪ್ರಕರಣದ ೭,೮,೯ನೆ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗುವದು.

ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರ ಲಕ
೧೮೮–೧೯೭

ಈ ಜಗತ್ಕಾರಣದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ **ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ** ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಬೇರೆ ಬಗೆಯಾಗಿರುವದು. ಪರಮಾತ್ಮನು ತಾನು ಸಂಬಂಧಗೊಂಡ ತಮೋಗುಣದ ಮಾಯೆಯ ಮೂಲಕ ಜಡವಾದ ಶರೀರ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೂ ತನ್ನ ಚೈತನ್ಯದ ಮೂಲಕ ಜೀವರಿಗೂ ಜೀವರ ಸಂಸ್ಕಾರ, ಧ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ-ಎಂಬ ಮೂರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಜಗತ್ಕಾರಣನಾಗುತ್ತಾನೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ವಾರ್ತಿಕಕಾರರಾದ ಅವರು ಹೀಗೆ ಜಡವಾದ ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೂ ಚೇತನರಾದ ಜೀವರಿಗೂ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಜಗತ್ಕಾರಣನೆನ್ನಬಾರದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಅವರು ಜೀವನನ್ನೂ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನೂ ಒಂದೇ ಆಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಂತೆ ಈಶ್ವರನನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೂ ಒಂದೇ ಆಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಹಾಗೆ ಹೇಳಿರುವರೇ ಹೊರತು ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿತ್ತೆಂದು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತಸ್ವರೂಪವೇ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದ ಭೂತಗಳೂ ಓಷಧಿಗಳೂ ಅನ್ನವೂ ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳೂ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆಯಷ್ಟೆ. ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದೆ ಸುಮ್ಮನೆ ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥದ ಕಡೆಗೆ ಕಣ್ಣುಹಾಕಿದರೆ ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂಬರ್ಥವೂ ತೋರುವದು; ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸತ್ಯಸ್ವರೂಪವೆನ್ನುವದರಿಂದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವೂ ತೋರುವದು. ವಿಚಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನಾಗುವಿಕೆಯು ಈಶ್ವರನ ಧರ್ಮ; ಸತ್ಯಸ್ವರೂಪವು ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮದ ಧರ್ಮ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜನರು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೂ ಈಶ್ವರನನ್ನೂ ಒಂದಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದದ್ದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ **ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು** ಹೀಗೆ ಹೇಳಿರುವರೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಒಂದಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದೆಂಬುದು ಅನ್ನದ ಗಂಜಿಯು ಬಳಿಯುವಿಕೆಯಿಂದ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡ

ನೂಲುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಬಟ್ಟೆಯೆಂದರಿತಂತೆ. ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರ-ಇವೆರಡರ ಭೇದವನ್ನು ಕಾಣುವದು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಮೋಡದ ಬಯಲನ್ನೂ ದೊಡ್ಡ ಬಯಲನ್ನೂ ಪಾಮರರು ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿಯ ಲಾರದೆ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಒಂದಾಗಿ ನೋಡುವರು. ಅದರಂತೆಯೇ ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದೆ ನೋಡುವವರು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೂ ಈಶ್ವರನನ್ನೂ ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿಯಲಾರದೆ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಒಂದಾಗಿ ನೋಡುವರು. ಆ ಶ್ರುತಿ ಯು ಹೇಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರುವದೆಂಬುದೇ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಏನನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂಥದ್ದಲ್ಲವೆಂದೂ ಮಾಯೆಯ ಸಂಬಂಧಗೊಂಡ ಈಶ್ವರನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನೆಂದೂ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವದು. ಬ್ರಹ್ಮವು ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತಸ್ವರೂಪದ್ದೆಂದಾರಂಭಿಸಿದ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನಿಲು ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಮನಸ್ಸಿನೊಡನೆ ಕೂಡಿ ಮಾತು ಕೂಡ ತಪ್ಪದೆ ಹಿಂದಿರುಗುವದೆಂದು ಆ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳಿ ಮುಗಿಸಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಏನನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗು ವದು. ಮಾಯೆಯನ್ನಾಳುವ ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ನೆಂದೂ ಈಶ್ವರನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಜೀವನು ಮಾಯೆಯಿಂದ ಆ ಜಗ ತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವನೆಂದೂ ಇನ್ನೊಂದು ಶ್ರುತಿ ಹೇಳುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಶ್ವರನೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು
೧೯೮—೨೦೫

ಆನಂದಮಯಕೋಶದ ಅಭಿಮಾನಿಯಾದ ಈಶ್ವರನು ತಾನೇ ಜಗದ್ರೂಪನಾಗುವೆನೆಂದು ಮನಸ್ಸುಮಾಡಿ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯು ಕನಸಾ ಗುವಂತೆ ತಾನೆ *ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನರೂಪನ್ನು ಹೊಂ ದಿದನು. ಸೃಷ್ಟಿಯು ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದ ಭೂತ ಗಳ ಕ್ರಮದಿಂದಲಾದರೂ ಆಗಬಹುದು ; ಒಂದೇ ಸಲಕ್ಕೆ ಆಯಿತೆಂದಾದರೂ ಆಗಬಹುದು. ಕನ ಸಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಎರಡುಬಗೆಯಾಗಿಯೂ ಆಗಬಹುದಷ್ಟೆ. ಎಚ್ಚರದ್ದೂ

---

* ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನು ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿವೇಕವೆಂಬ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ನೋಡಿ.

ಅದರಂತೆಯೆ. ಜಗತ್ತು ನಿಜವಾಗಿರುವದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಸಲ್ಲುವದು. ಆ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನು ಬಟ್ಟೆಯೊಳಗಣ ಸೂಲಿಸಂತೆ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೆ ತೂರಿಕೊಂಡಿರುವವನಾದ್ದರಿಂದ ಸೂತ್ರಾತ್ಮನೆಂದೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹಗಳೆಂಬುವೆಲ್ಲ ತನ್ನ ದೇಹವಾದ್ದರಿಂದ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹಗಳ ಒಟ್ಟಿನವನೆಂದೂ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸೂ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಇರುವದರಿಂದ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿ, ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿ-ಎಂಬ ಮೂರೂ ಉಳ್ಳವನೆಂದೂ ಎಲ್ಲ ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಾನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವಿರುವದರಿಂದ ಸರ್ವಜೀವಘನಾತ್ಮಕನೆಂದೂ ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಜೀವರ ಒಟ್ಟಿನ ಸ್ವರೂಪನೆಂದೂ, ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈಶ್ವರನ ಈ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಜಗತ್ತು ಬೆಳಕು ಹರಿದಾಗ ಅಥವಾ ಸಂಜೆಯಾದಾಗ ಮಬ್ಬುಗತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಜಗತ್ತಿನಂತೆ ಕಾಣುವದು. ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬರೆಯುವದಕ್ಕೆ ಚಿತ್ರಗಾರನು ಅನ್ನದ ಗಂಜಿಯಿಂದ ದಪ್ಪನಾದ ಬಟ್ಟೆಯ ಮೇಲೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮಸಿಯ ಗೆರೆಗಳನ್ನೆಳೆದಾಗ ಆ ಬಟ್ಟೆಯು ಹೊರಗೆರೆಯ ಗುರ್ತುಗೊಂಡದ್ದೆನಿಸುವಂತೆ ಮಾಯೆಯನ್ನಾಳುವ ಈಶ್ವರನ ಆಕಾರವು ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಗುರ್ತುಗೊಂಡದ್ದೆನಿಸುವದು. ಸಸಿಗಳಾಗಲಿ ಸಪ್ಪುಗಳಾಗಲಿ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮೊಳೆತು ತೋರುವಾಗ ಹೇಗೆ ಮೃದುವಾಗಿರುವವೊ ಅದರಂತೆ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಜಗತ್ತೆಂಬ ಮೊಳಕೆಯು ಮೃದುವಾಗಿರುವದು. ಬಿಸಿಲನಿಂದ ಬೆಳಗುವ ಜಗತ್ತಾಗಲಿ ಬಣ್ಣದುಂಬಿದ ಬಟ್ಟೆಯಾಗಲಿ ಹಣ್ಣಾದ ಸಸ್ಯಗಳಾಗಲಿ ಹೇಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವವೊ ಹಾಗೆ ವಿರಾಟ್ಪುರುಷನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರುವ ಶರೀರವುಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿರುವ ವಿಶ್ವರೂಪಾಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ವೇದದ ಪುರುಷಸೂಕ್ತವೆಂಬ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೂ ನಾಲ್ಕುಮುಖದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಮೊದಲುಗೊಂಡು ನೊಡೇ ಹುಲ್ಲಿನ ವರೆಗಿನ ಎಲ್ಲವೂ ವಿರಾಟ್ಪುರುಷನ ಅವಯವಗಳೆಂಬ ವರ್ಣನೆ ಬಂದಿರುವದು.

ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಈಶ್ವರನ ಅವಯವವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ಯಾವದನ್ನಾದರೂ ಈಶ್ವರಭಾವದಿಂದ ಪೂಜಿಸಬಹುದೆಂಬುದೇ ಪ್ರಯೋಜನ. ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾದ ಈಶ್ವರ, ಸೂತ್ರಾತ್ಮ

ಈಶ್ವರನ ಉಪಾಸನೆ
೨೦೬–೨೦೯

ನಾದ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ, ವಿರಾಟ್ಪುರುಷ, ಚತುರ್ಮುಖಬ್ರಹ್ಮ, ವಿಷ್ಣು, ಶಿವ, (ಮೂರು) ಅಗ್ನಿಗಳು, ವಿನಾಯಕ, ಭೈರವ ಮುಂತಾದ ದೇವಗಣಗಳು, ಮೈಲಾರ, ಮಾರಿ, ಯಕ್ಷರು, ರಾಕ್ಷಸರು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ಕ್ಷತ್ರಿಯರು, ವೈಶ್ಯರು, ಶೂದ್ರರು, ಆಕಳುಗಳು, ಕುದುರೆಗಳು, ಮೃಗಗಳು, ಪಕ್ಷಿಗಳು, ಅರಳೀಮರ, ಆಲದಮರ, ಮಾವಿನ ಮರ ಮೊದಲಾದವುಗಳು, ಗೋಧಿ, ನೆಲ್ಲು, ಹುಲ್ಲು ಮೊದಲಾದವುಗಳು, ನೀರು, ಕಲ್ಲು, ಮಣ್ಣು, ಕಟ್ಟಿಗೆ, ಬಾಚಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳು, ಗುದ್ದಲಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳು—ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದನ್ನು ಈಶ್ವರನೆಂದು ಪೂಜಿಸಿದರೂ ಫಲವಾಗುವದು. ಅವನನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ ಪೂಜಿಸಿದರೆ ಹಾಗೆ ಹಾಗೆ ಫಲವಾಗುವದೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವದು. ಇನ್ನು ಆ ಫಲದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯು ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುವ ದೇವತೆಯ ರೂಪಭೇದವನ್ನೂ ಪೂಜಿಸುವವನ ಸಾತ್ತ್ವಿಕ ಮೊದಲಾದ ಪೂಜಾಭೇದವನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸಿರುವದು.

ಅದ್ವೈತಜ್ಞಾನ (೨೧೦-೨೫೮)

ಈಶ್ವರನನ್ನು ಪೂಜಿಸುವದರಿಂದ ಸಂಸಾರದ ಸಂಬಂಧವಾದ ಫಲವು ಮಾತ್ರವಾದರೆ ಮುಕ್ತಿಯು ಸಾಧನವಿನ್ನೇನೆಂಬ ಯೋಚನೆ ಬರಬಹುದು. ನಿದ್ದೆಯಿಂದಾದ ತನ್ನ ಕನಸು ತನ್ನ

ಜೀವನೂ
ಈಶ್ವನೂ ಒಂದೇ
೨೧೦–೨೪೧

ಎಚ್ಚರದ ಹೊರತು ಹೇಗೆ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲವೊ ಹಾಗೆ ತನಗೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇಲ್ಲದೆ ತಾನು ಮಾಡುವವನೂ ಅನುಭವಿಸುವವನೂ ಆಗಿರುವ ಸಂಸಾರದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯು ತಾನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಹೊರತು ಕರ್ಮ, ಉಪಾಸನೆ—ಮೊದಲಾದ ಬೇರೆ ವಿತರಿಂದಲೂ ಆಗದು. ಈಶ್ವರ, ಜೀವ-

ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಚರವಾದ ಮತ್ತು ಅಚರವಾದ ಈ ಜಗತ್ತೆಂಬುದೆಲ್ಲ ಎರಡನೆಯದೆಂಬುದಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯ ಕನಸಿನಂತಿರುವದು. ಜೀವನೂ ಈಶ್ವರನೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಅವರನ್ನೂ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿ ಮಾತಾಡುವದು ಹೇಗೆಂದು ಸಂಶಯವು ತಲೇ ಎತ್ತಬಹುದು. ಆನಂದಮಯಕೋಶದ ಅಭಿಮಾನಿಯಾದ ಈಶ್ವರನೂ ವಿಜ್ಞಾನಮಯಕೋಶದ ಅಭಿಮಾನಿಯಾದ ಜೀವನೂ ಇಬ್ಬರೂ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದನರಾಗಿರುವರು. ಆ ಜೀವನಿಂದಲೂ ಈಶ್ವರನಿಂದಲೂ ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಹುಟ್ಟಿರುವದು. ಹೀಗೆ ಇವರು ಮಾಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರತಕ್ಕವರಾದ್ದರಿಂದ ಅವರೂ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿರುವರು. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಈಶ್ವರನೂ ಜೀವನೂ ಇಬ್ಬರೂ ಕಾರಣರಾದರೆ ಯಾರು ಯಾರು ಏನೇನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದರೆಂಬ ವಿಚಾರವುಂಟಾಗುವದಷ್ಟೆ. ಜಗತ್ತನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬೇಕೆಂದು ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಜಗತ್ತನ್ನೆಲ್ಲ ಹುಟ್ಟಿಸಿ ಅದರೊಳಗೆ ತುಂಬಿಕೊಂಡನೆಂಬವರೆಗಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಲ್ಲ ಈಶ್ವರನದು; ಎಚ್ಚರ ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಮೋಕ್ಷದವರೆಗಿನ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಮತ್ತು ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಸಂಸಾರವೆಲ್ಲ ಜೀವನದು. ಹೀಗೆ ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮವು ಮಾಯೆಯ ಸೋಂಕಿಲ್ಲದ್ದೆಂದೂ ಎರಡನೆಯದೆಂಬುದಿಲ್ಲದ್ದೆಂದೂ ಅರಿಯದವರು ಮಾಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯವಾಗಿ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಆವೇಶದಿಂದ ಸುಮ್ಮನೆ ಬಡಿದಾಡುವರು. ಅವರಿಗೇಕೆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೇಳಬಾರದೆಂದರೆ ಅದು ನಮಗೆ ಬರೀ ಆಯಾಸಕರವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವಾಗಲೂ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಷ್ಠೆಯುಳ್ಳವರನ್ನು ನೋಡಿ ಸಂತೋಷಪಡುತ್ತೇವೆ; ಉಳಿದವರನ್ನು ನೋಡಿ ಕನಿಕರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೊಂದುತ್ತೇವೆ. ತಲೆತಿರುಗಿದವರೊಡನೆ ಮಾತು ಬೆಳೆಸುವದಕ್ಕೆ ಹೋಗಲಾರೆವು. ಹುಲ್ಲನ್ನು ಪೂಜಿಸುವವರನ್ನು ಮೊದಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಯೋಗಮತದವರ ವರೆಗಿನವರು ತಮತಮಗೆ ಒಪ್ಪಾದದ್ದನ್ನೇ ಈಶ್ವರನೆಂದು ತಪ್ಪು ತಿಳಿದು ತಲೆತಿರುಗಿದವರಾದರು. ಲೋಕಾ

ಯತರನ್ನು ಮೊದಲುಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸಾಂಖ್ಯರವರೆಗಿನವರು ಶ್ರುತಿಗೆ ಒಪ್ಪಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಪಂಚಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದನ್ನು ತಮ್ಮ ಜೀವವೆಂದು ತಿಳಿದು ತಲೆತಿರುಗಿದವರಾದರು. ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಎರಡನೆಯದೆಂಬುದಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲವೊ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಎಲ್ಲರೂ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ತಲೆತಿರುಗಿದವರೆ. ಅವರಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವೆಲ್ಲಿಯದು! ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಹಟದಿಂದ ವೇದವಿರುದ್ಧವಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೇ ಕನವರಿಸುತ್ತ ಬುದ್ಧಿಗೆಟ್ಟ ಅವರಿಗೆ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ತಾನೆ ಸುಖವೆಲ್ಲಿ? ಅವರಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪಾಂಡಿತ್ಯದಿಂದ ಮೇಲ್ಮೆಯೂ ಸುಖವೂ ಆಗುವದೆಂದರೆ ಆಗಲಿ. ಅದರಿಂದೇನು ಪ್ರಯೋಜನ? ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಅರಸಾದರೂ ತಿರುಕನಾದರೂ ಎಚ್ಚತ್ತಾಗ ಅವುಗಳ ಸೋಂಕಿರುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆನ್ನುವವರು ಜೀವನ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪದ ಜಗಳಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹಾಕಬಾರದು. ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೂ ಗುರುಮುಖದಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಎದುರಾಳಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಹುರುಳಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕಾದರೂ ಆ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಬೀಳಬೇಕಾಗುವದೆಂದು ತೋರಿದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ವಿವೇಕವಿಲ್ಲದವನಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಮುಳುಗಬೇಡ. ತ್ವಂಪದದ ಅರ್ಥವಾದ ಜೀವನೂ ತತ್ಪದದ ಅರ್ಥವಾದ ಈಶ್ವರನೂ ಇಬ್ಬರೂ ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದವರೆಂದೂ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪರೆಂದೂ ವ್ಯಾಪಕರೆಂದೂ ಸಾಂಖ್ಯರೂ ಯೋಗರೂ ಹೇಳುವದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪುತ್ತಿರುವಾಗ ಅವರು ಹೇಳುವ ಜೀವೇಶ್ವರಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆದುರಾಳಿಯದು ಕೂಡ ಅಲ್ಲವೆಂದೂ ತೋರಬಹುದು. ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ನಮಗೆ ಹೊಂದಿದರೂ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಜೀವನನ್ನೂ ಈಶ್ವರನನ್ನೂ ನಿಜವಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಎನ್ನು

ವರು. ಇದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಮತದಲ್ಲಿಯೂ ತ್ವಂ ಪದದ ಅರ್ಥವಾದ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನೂ ತತ್ಪದದ ಅರ್ಥವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳುವದುಂಟಾದರೂ ಅದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ತಿಳಿದಿರುವ ಭೇದವನ್ನು ಕಳೆದು ಅವೆರಡನ್ನೂ ಒಂದೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳುವೆವೇ ಹೊರತು ಆ ಭೇದವು ನಿಜವೆಂದಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಮತದಲ್ಲಿ ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯೆಗೊಳಗಾಗಿ ಜೀವನಲ್ಲಿ 'ಮಾಡುವವ'ನೆಂಬ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮವೂ ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ 'ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ'ವೊದಲಾದ ಗುಣಗಳೂ ನಿಜವೆಂಬ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ ನಾವು ಹಾಗೆ ಹೇಳಿರುವೆವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ಗಡಿಗೆಯ ಬಯಲು, ದೊಡ್ಡ ಬಯಲು, ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬಯಲು, ಮೋಡದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬಯಲು-ಎಂದು ನಾವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹೇಳಿರುವೆವು. ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬಯಲು ನೀರಿಗೂ ಮೋಡದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬಯಲು ಮೋಡಕ್ಕೂ ಅಧೀನವಾಗಿರುವವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವೆರಡೂ ನಿಜವಾಗಿರತಕ್ಕವುಗಳಲ್ಲ. ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬಯಲಿಗೆ ಆಧಾರವಾದ ಗಡಿಗೆಯ ಬಯಲೂ ಮೋಡದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬಯಲಿಗೆ ಆಧಾರವಾದ ದೊಡ್ಡ ಬಯಲೂ ನಿರ್ಮಲವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರತಕ್ಕವುಗಳಾಗಿರುವವು. ಇದರಂತೆ ಆನಂದಮಯಾಭಿಮಾನಿಯಾದ ಈಶ್ವರನು ಮಾಯೆಗೂ ವಿಜ್ಞಾನಮಯಾಭಿಮಾನಿಯಾದ ಜೀವನು ಬುದ್ಧಿಗೂ ಅಧೀನರಾಗಿರುವರು. ಆನಂದಮಯಾಭಿಮಾನಿಯಾದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಆಧಾರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಚೈತನ್ಯವೂ ವಿಜ್ಞಾನಮಯಾಭಿಮಾನಿಯಾದ ಜೀವನಿಗೆ ಆಧಾರವಾದ ಕೂಟಸ್ಥಚೈತನ್ಯವೂ ಪರಿಶುದ್ಧಗಳಾಗಿರುವವು. ಈ ವಿಂಗಡವನ್ನರಿಯುವದಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗಿ ಸಾಂಖ್ಯಮತವನ್ನೂ ಯೋಗಮತವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಬಹುದೆನ್ನುವೆಯಾದರೆ ಅನ್ನಮಯಕೋಶವನ್ನು ಆತ್ಮವೆಂದು ಹೇಳುವ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೂ ನಾವು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿರುವದರಿಂದ ಅನ್ನಮಯವಾದ ದೇಹವೂ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಆತ್ಮವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದೀತು. ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪುವದು ಅನುಚಿತ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯ

ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಒಪ್ಪಾದವುಗಳಲ್ಲ. ಆತ್ಮರು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೆಂಬುದನ್ನೂ ಜಗತ್ತು ನಿಜವಾಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನೂ ಈಶ್ವರನು ಬೇರೊಬ್ಬನೆಂಬುದನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟರೆ ಅವರಿಬ್ಬರ ಮತಗಳೂ ನಮಗೆ ಒಪ್ಪಾಗುವವು. 'ಸಾಂಖ್ಯರೂ ಯೋಗಿಗಳೂ ಹೇಳುವಂತೆ ಜೀವನು ಏನನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದವನೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪುವದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಲದೋ?' ಎಂದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೂ, ಗಂಧ- ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವವುಗಳೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಲೂ ಮುಕ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾದೀತು. ಸಾಂಖ್ಯರೂ ಯೋಗಿಗಳೂ ಜಗತ್ತು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇರತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಎಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದರೂ ಹೂ, ಗಂಧ-ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇರುವಂತೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಅವರ ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವವನು ಈಶ್ವರನಷ್ಟೆ. ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತು ವಿಶೇಷಣವಾಗಿಯೂ ಈಶ್ವರನು ವಿಶೇಷ್ಯವಾಗಿಯೂ ತೋರುತ್ತಿರುವ ತನಕ ಆತ್ಮನು ಏನನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದವನೆಂಬ ಮಾತು ಸಲ್ಲುವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನನ್ನು ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವೆನ್ನುವಾಗ ಮಾತ್ರ ಅವನು ಏನನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದವನಾಗುವನೇ ಹೊರತು ಜೀವನಿಂದ ಕೂಡಿದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಈಶ್ವರನಿಗೆ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ನೋಡುವಾಗ ಆ ಜೀವನೆಂದಿಗೂ ಏನನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದವನಾಗಲಾರನು. ಸಾಂಖ್ಯರ ಮತದಲ್ಲಿ ಸತ್ತ್ವರಜಸ್ತಮೋಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಗೆಂದಿಗೂ ಅಳಿವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅವಿವೇಕಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳೊಡನೆ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಅಂಟಿಸಿದಂತೆ ವಿವೇಕಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಅಂಟಿಸಿದರೂ ಅಂಟಿಸಬಹುದು. ಈಶ್ವರನು ಅವಿವೇಕಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನನ್ನು ಆಳಿದಂತೆ ವಿವೇಕಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಆಳಿದರೂ ಆಳಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಈಶ್ವರನೂ ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ತಮ್ಮ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಬಂದರೆ ಜೀವನು ಏನನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದವನಾಗುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಮತ್ತು ಇವುಗಳ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೇಗೆ? ಈಶ್ವರನೂ ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಅವಿವೇಕಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ

ತಮ್ಮ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಡೆಸುವರೆಂದರೆ ಆ ಬುದ್ಧಿಗೆಟ್ಟ ಸಾಂಖ್ಯನು ತನ ಗರಿವಿಲ್ಲದಂತೆ ನಮ್ಮ ಮಾಯಾವಾದಕ್ಕೆ ಬಂದು ಬಿದ್ದಂತಾಗುವದು. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ: “ಅವಿವೇಕವೆಂಬುದು ವಿವೇಕದ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯೊ? ಅಥವಾ ವಿವೇಕಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಲ್ಲದ್ದಾಗಿ ವಿವೇಕಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದಾಗಿರುವದೊ ಅಥವಾ ವಿವೇಕದ ಎದುರಾಳಿಯೋ? ವಿವೇಕದ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯೆಂದರೆ ಇಲ್ಲದಿರುವದು ಇರುವಂಥ ಅಭಿಮಾನದ ಅಂಟನ್ನುಂಟುಮಾಡಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಲ್ಲ. ವಿವೇಕಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಲ್ಲದ್ದಾಗಿ ವಿವೇಕಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದೆಂದರೆ ಹಾಗೆ ಬೇರೆಯಾದ ಗಡಿಗೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಅಭಿಮಾನದ ಅಂಟನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದನ್ನೆಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಅವಿವೇಕವನ್ನು ವಿವೇಕದ ಎದುರಾಳಿಯೆನ್ನಬೇಕು. ಆಗ ಅವಿವೇಕವೆಂಬುದೊಂದಿರುವಂಥದ್ದೆಂದೂ ಅದು ಅಜ್ಞಾನದ ರೂಪವೆಂದೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೋಗುವದೆಂದೂ ಹೇಳಿದಂತಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವದೇ ಮಾಯಾವಾದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯರ ಮತ್ತು ಯೋಗಿಗಳ ಮತವು ನಮಗೆ ಒಪ್ಪಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದೆ ಒಂದೇ ಆದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಬಂಧವೂ ಮೋಕ್ಷವೂ ಇರಲಾಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆತ್ಮರನ್ನು ಅನೇಕರೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದೆಂದರೆ ನಾವು ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಮಾಯೆಯು ಮಾಡುವದು. ಅಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇನೆಂಬ ಬಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರೋಧವಾದ ಮಾತು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕೇಳಬರುವದಿಲ್ಲವೆ? ಅದು ಮಾಯೆಯ ಸ್ವಭಾವ. ಬಂಧಮೋಕ್ಷಗಳು ಹೀಗೆ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಏರ್ಪಡುವವೇ ಹೊರತು ಶ್ರುತಿಯು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದನ್ನೂ ನಿಜವಾದದ್ದೆಂದೊಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ‘ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅಳಿವೂ ಇಲ್ಲ; ಹುಟ್ಟೂ ಇಲ್ಲ; ಅವನು ಸುಖದುಃಖಗಳ ಕಟ್ಟಿಗೊಳಪಟ್ಟವನೂ ಅಲ್ಲ; ಅವನು ಶ್ರವಣ ಮೊದಲಾದ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವನೂ ಅಲ್ಲ; ಮೋಕ್ಷವಾಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವವನೂ ಅಲ್ಲ; ಮುಕ್ತನೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲದಿರು

ವದೇ ಅವನ ನಿಜಸ್ಥಿತಿ' ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುತ್ತಿರುವದು. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಭೇದಕ್ಕೇನು ಸಮಾಧಾನವೆಂದರೆ: ಮಾಯೆ ಯೆಂಬುವದೇ ಕಾಮಧೇನು ; ಜೀವನೂ ಈಶ್ವರನೂ ಅದರ ಎರಡು ಕರುಗಳು ; ಆ ಕಾಮಧೇನು ಭೇದರೂಪವಾದ ಜಗತ್ತೆಂಬ ಹಾಲ ನ್ನು ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಕರೆಯುವದು ; ಜೀವೇಶ್ವರರೆಂಬ ಕರುಗಳು ಅದ ನ್ನು ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಕುಡಿಯಲಿ; ನಿಜಸ್ಥಿತಿಯು ಅದ್ವೈತವೇ ಹೊರತು ದ್ವೈತವಲ್ಲ. ಜೀವೇಶ್ವರರ ಭೇದವು ಸುಳ್ಳಾದರೂ ಕೂಟಸ್ಥಬ್ರಹ್ಮರ ಭೇದವನ್ನಾದರೂ ನಿಜವೆನ್ನೋಣವೆಂದರೆ ಅದು ಬರೀ ಹೆಸರುಮಾತ್ರ ವೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲ. ಗಡಿಗೆಯ ಬಯಲೂ ದೊಡ್ಡಬಯಲೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಎಷ್ಟುಮಾತ್ರವೂ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ. ಇದರಿಂದೇನಾಯಿ ತೆಂದರೆ: ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಎರಡನೆಯದೆಂಬುದಿಲ್ಲದೆ ಒಂದೇ ಒಂದಾ ಗಿದ್ದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಈಗಲೂ ಮುಂದೆಯೂ ಮೋಕ್ಷದಶೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುವದು ; ಎಲ್ಲರೂ ಮಾಯೆಗೆ ಮೋಸಹೋಗಿ ಸುಮ್ಮನೆ ಭೇದವನ್ನು ನಂಬುತ್ತಿರುವರು. ಯಾರು ಹೀಗೆಲ್ಲ ಹೇಳುತ್ತಾರೊ ಅವರು ಕೂಡ ಉಳಿದವರಂತೆಯೆ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ನುತ್ತುತ್ತಿರುವವ ರಾಗಿ ಇರುವದರಿಂದ ಅವರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಪ್ರಯೋಜನವೇನಾಯಿ ತೆಂದರೆ: ಅವರು ನಡೆನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಂತೆ ಕಂಡರೂ ಅವಿವೇಕದಶೆ ಯಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ವಿವೇಕದಶೆಯಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಯೋಜನ. ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ ಹೆಂಡಿರು, ಮಕ್ಕಳು—ಮೊದಲಾದ ಸಂಸಾರವೂ ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ ಸ್ವರ್ಗಸುಖದ ಅನುಭವರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರವೂ ನಿಜವಾದದ್ದೆಂದೂ ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದೇ ಒಂದಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ತೋರುವದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಇಲ್ಲವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಅವಿವೇಕಿಗಳ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇರುವದು ; ಎರಡ ನೆಯದಿಲ್ಲದ ಒಂದೇ ಒಂದಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿಜವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ತೋರುವದೆಂದೂ ಯಾವ ಸಂಸಾರವೂ ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ ವಿವೇಕಿಗಳ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇರುವದು. ಅವಿವೇಕಿಗಳು ತಮ್ಮ ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕ ನುಗುಣವಾಗಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಬದ್ಧರೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು; ವಿವೇ

ಕಿಗಳು ತಮ್ಮ ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಮುಕ್ತ ರೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು.

ಇದು ಬರೀ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟ ಮಾತಲ್ಲ. 'ಗಡಿಗೆಯು ತೋರುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ 'ತೋರುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ರೂಪದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಚಿದ್ರೂಪವು ಕಾಣುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಉಂಟೆನ್ನುವದು ಅನುಭವದ ಮಾತು. ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಆ ಚಿದ್ರೂಪವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನೆತ್ತುವದಾದರೆ ಎರಡನೆಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳುಳ್ಳ ಜಗತ್ತು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಾಣುವದೇನು? ಎರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೊಂದಂಶವು ಮಾತ್ರ ಕಾಣುವದು. ಜಗತ್ತಿನ ಒಂದಂಶವನ್ನು ನೋಡಿ ಪೂರ್ಣಜಗತ್ತನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಂಡಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಒಂದಂಶವನ್ನು ನೋಡಿ ಪೂರ್ಣಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವವನಾಗು. ದ್ವೈತವಿ(ಎರಡನೆಯದಿ)ಲ್ಲದ್ದು ಅದ್ವೈತವೆನಿಸಿ ಅವೆರಡೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಎದುರಾಳಿಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದ ದ್ವೈತವು ಕಾಣುತ್ತಿರುವಾಗ ಅದ್ವೈತವೆಲ್ಲಿಯದೆಂದು ನೀನು ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಹಾರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಅವೆರಡೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಎದುರಾಳಿಗಳಾದ್ದರಿಂದಲೆ ಅದ್ವೈತವು ಕಾಣುತ್ತಿರುವಾಗ ದ್ವೈತವು ತಲೇ ಎತ್ತುವದಕ್ಕೆ ದಾರಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಎರಡನ್ನೂ ಸರಿಗಟ್ಟಿ ನಾವು ನಿನ್ನ ಮಂತ್ರವನ್ನು ನಿನಗೇ ತಿರುಗಿಸುವೆವು. ಇನ್ನು ಅದ್ವೈತಜ್ಞಾನವೆಂಬುವದು ಚೈತನ್ಯದ ಜ್ಞಾನವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಆ ಜ್ಞಾನವು ದ್ವೈತಕ್ಕೆ, ಎಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ, ಎದುರಾಳಿಯಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ, ಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯದ ಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನವೂ ಕೂಡಿ ಇರಬಹುದಾದ್ದರಿಂದಲೂ, ಅದ್ವೈತವನ್ನು ದ್ವೈತದೊಡನೆ ಸರಿಗಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಆಗದಿರುವದರಿಂದ ದ್ವೈತದ, ಎಂದರೆ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳ, ನಿಜವಾದ ಇರುವಿಕೆಗೇನೂ ಹಾನಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನೀನು ಹೆಮ್ಮೆಗೊಳ್ಳುವದಾದರೆ ಅದು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. 'ನಾನು ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇ'ನೆನ್ನುವಾಗ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ತೋರುವ

ಭೇದವೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳು ೨೪೩—೨೫೮

ಚೈತನ್ಯದ ಇರುವಿಕೆಯು ನಿಜವಾದದದ್ದು; ಗಡಿಗೆಯೆಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ತೋರುವ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕವಿಷಯದ ಇರುವಿಕೆಯು ಬರೀ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದದ್ದು. ಹೀಗೆ ಚೈತನ್ಯದ ಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕವಿಷಯಗಳ ಜ್ಞಾನವೂ ಕೂಡಿದ್ದರೂ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕವಿಷಯಗಳು ಚೈತನ್ಯದಂತೆ ನಿಜವಾಗಿರತಕ್ಕವುಗಳಾಗಲಾರವು. ಹೀಗೆ ದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಉಳಿಗಾಲವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವೈತ ಒಂದೇ ನಿಜವಾದದ್ದಾಗಿ ಉಳಿಯುವದು. ಹೀಗೆ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಯೋಚಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಆಗದಂಥ ಇಂದ್ರಜಾಲದ ಹಾಗೆ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿರುವ ಈ ಎಲ್ಲ ಜಗತ್ತೂ ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೆಂದು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದ್ವೈತವೇ ನಿಜವಾದದ್ದೆಂದು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದರೂ ಕೂಡ ಮತ್ತೆ ಎರಡನೆಯವುಗಳು ನಿಜವೆಂದು ತೋರುವವೆಂದರೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ವಿಚಾರಮಾಡು. ಇದರಿಂದ ನಿನಗೇನು ಕಷ್ಟ! ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಎಷ್ಟು ಕಾಲ ಸಾಗಿಸಬೇಕೆಂದರೆ: ಆ ದುಃಖವು ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿ; ಆ ವ್ಯಥೆಯು ಅದ್ವೈತದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸಲ್ಲುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದ್ವೈತವಿಚಾರದಿಂದ ಎಲ್ಲ ಅನರ್ಥಗಳೂ ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟುವವು. ಎರಡನೆಯದು ಕಾಣುವವರೆಗೂ ಭಯವಿರುವದರಿಂದ ಅದ್ವೈತವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದ ಹಾಗೆ ಆಗುವವರೆಗೂ ವಿಚಾರಮಾಡು. ಅದ್ವೈತಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದ ಹಾಗೆ ಈಗ ನಾನು ಕಂಡಿದ್ದರೂ ಹಿಂದಿನಂತೆ ಹಸಿವು, ಬಾಯಾರಿಕೆ-ಮೊದಲಾದವುಗಳು ತೋರುವದರಿಂದ ಅದ್ವೈತಜ್ಞಾನವು ಅನರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಳೆಯಲಾರದೆಂದು ತೋರಿದರೆ ಆ ಹಸಿವುಬಾಯಾರಿಕೆಗಳು 'ನಾ'ನೆಂಬ ಮಾತಿನ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವಾದ ಅಹಂಕಾರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವವೊ? ಅಥವಾ ಆ ಮಾತಿನ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವಾದ ಕೂಟಸ್ಥನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವವೋ? ನೋಡಿಕೊಂಡು ಹೇಳು. ಕೂಟಸ್ಥನು ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕವನಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವು ಅವನಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಅವು ಅಹಂಕಾರದಲ್ಲಿರುವವೆನ್ನಬೇಕಾಗುವದು. ಇರಲಿ. ಅಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಯಾರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ? ಈ ಹಸಿವುಬಾಯಾರಿಕೆಗಳು ಕೂಟಸ್ಥನಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅಹಂಕಾರವನ್ನೂ ಅವನನ್ನೂ ಒಂದಾಗಿ ತಿಳಿ

ಯುವದರಿಂದ ಅವು ಕೂಟಸ್ಥನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವವಾದರೆ ಹಾಗೆ ಒಂದಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಡ. ಅವರಿಬ್ಬರನ್ನೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ತಿಳಿಯುತ್ತಿರು. ಎಷ್ಟೋ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಒಂದಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತ ಬಂದಿರುವದರಿಂದ ಎಷ್ಟು ಅದನ್ನು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸಿದರೂ ಅದು ಮತ್ತೆ ಹೇಗೋ ತಲೇಹಾಕಬಹುದು. ಅವೆರಡೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬೇರು ಬಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತಿಳಿದು ತನಗಿಂತ ಎರಡನೆಯವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳೆನ್ನುವದು ಬರೀ ಯುಕ್ತಿಮಾತ್ರವಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳ ರಚನಾವಿಶೇಷವು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಆಗದ್ದೆಂಬುದರಿಂದಲೆ ಅವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರತಕ್ಕವುಗಳಲ್ಲವೆಂದಾಗುವದರಿಂದ ಅವು ಸುಳ್ಳಾದವುಗಳೆಂಬುದು ಅನುಭವದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಕೂಟಸ್ಥಚೈತನ್ಯವು ಕೂಡ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಊಹಿಸುವದಕ್ಕಾಗದ್ದೆಂಬುದರಿಂದ ಅದನ್ನೂ ಸುಳ್ಳೆನ್ನುವಷ್ಟು ದೂರ ಹೋಗಬಾರದು. ಮೊದಲು ಇಲ್ಲದೆ ಈಗ ಹುಟ್ಟಿದವುಗಳಾಗಿದ್ದು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕಾಗದ ರಚನಾವಿಶೇಷವುಳ್ಳವುಗಳೆಂಬುದರ ಮೇಲೆ ಎರಡನೆಯವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳೆಂದೆವು. ಕೂಟಸ್ಥಚೈತನ್ಯವು ಅದರಂತೆ ಅಲ್ಲ. ಕೂಟಸ್ಥಚೈತನ್ಯವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಇರುವದೆಂಬುದರ ಮೇಲೆ ನಾವು ಅದನ್ನೂ ಊಹಿಸುವದಕ್ಕಾಗದ ರಚನಾವಿಶೇಷವುಳ್ಳದ್ದೆಂದೆವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸುಳ್ಳಾದದ್ದಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಚೈತನ್ಯವು ಹಿಂದೆ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಯಾರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇರುವಂಥದ್ದು. ಯಾವ ಅನುಭವವಾದರೂ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದೀತೇ ಹೊರತು ಜಡಕ್ಕಲ್ಲ. ಚೈತನ್ಯವು ಹಿಂದೆ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅನುಭವವಿರುವದೆನ್ನುವದಾದರೆ ಅದು ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೇ ಇರಬೇಕಾಗುವದು. ತನ್ನ ಕತ್ತನ್ನು ಕೊಯ್ದುಬಿಟ್ಟ ಅನುಭವವು ತನಗೆ ಹೇಗೆ ಆಗದೊ ಹಾಗೆ ಚೈತನ್ಯವು ಹಿಂದೆ ಇಲ್ಲದೆ ಇದ್ದದ್ದು ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಭವವಾಗದು. ಒಂದು ಚೈತನ್ಯವು ಹಿಂದೆ ಇಲ್ಲದೆ ಇದ್ದದ್ದನ್ನು

ಇನ್ನೊಂದು ಚೈತನ್ಯವು ಅನುಭವಿಸುವದೆಂದರೆ ಆ ಒಂದು ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಜಡವೆಂದಂತಾಗುವದು. ಏಕೆಂದರೆ: ಅನುಭವದೊಳಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕುಬೀಳುವವೆಲ್ಲ ಜಡವೆನಿಸುವವು. ಹೀಗೆಲ್ಲ ಇರುವದರಿಂದ ಚೈತನ್ಯವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇರುವಂಥದ್ದು. ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳು ಹಿಂದೆ ಇಲ್ಲದೆ ಇದ್ದದ್ದು ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಗಾಢ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯದೆಂಬುದಿಲ್ಲದ್ದು ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಹಿಂದೆ ಇಲ್ಲದೆ ಇದ್ದ ಗಡಿಗೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳಂತೆ ಈಗ ರಚನೆಗೊಂಡಿರುವ ಜಗತ್ತು ಊಹೆಗೆ ಕೂಡ ನಿಲುಕುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂದ್ರಜಾಲದಂತೆ ಅವು ಸುಳ್ಳಾದವುಗಳು. ಹೀಗೆ ಕೂಟಸ್ಥಚೈತನ್ಯವು ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಬೆಳಗುತ್ತಿದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಎರಡನೆಯವುಗಳೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳೆಂಬುದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಅದ್ವೈತವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲವೆಂಬ ಮಾತು ಹಿಂದೊಂದು ಮುಂದೊಂದು ಆಡಿದಂತೆ ಆಗುವದು. ಹೀಗೆಲ್ಲ ತಿಳಿದರೂ ಕೆಲವರು ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಸಂತುಷ್ಟರಾಗದೆ ಇರುವದೇಕೆಂದರೆ: ಊಹಿಸುವದರಲ್ಲಿ ಕುಶಲರಾದ ಚಾರ್ವಾಕ ಮೊದಲಾದವರಿಗೆ ದೇಹವೇ ಆತ್ಮವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ಚಾರ್ವಾಕನೇ ಮೊದಲಾದವರಿಗೆ ಬುದ್ಧಿಯ ದೋಷದಿಂದ ವಿಚಾರವು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮೈಗೂಡಲಿಲ್ಲವೆನ್ನುವದಾದರೆ ಆ ಅಸಂತುಷ್ಟರು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದವರಾಗಲಿಲ್ಲ.

ಜ್ಞಾನದ ಫಲ (೨೫೯-೨೬೦)

ಶ್ರುತಿಯ ಹೇಳಿಕೆ
೨೫೯–೨೭೫

ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನೂ ಅಹಂಕಾರವನ್ನೂ ಒಂದಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ಬಯಕೆಗಳೇ ಮೂಲಕಾರಣ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆವೆರಡನ್ನೂ ಬಿಡಿಸಿಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿಯುತ್ತಲೆ ಬಯಕೆಗಳೆಲ್ಲ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೆಸರಿಲ್ಲದಂತಾಗುವವು, "ಸಾವಿಗೊಳಗಾಗಿದ್ದ ಮನುಷ್ಯನು ಆಗ ಸಾವಿನಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು." ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವದು. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುವದು. 'ಮನ

ಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಕಗ್ಗಂಟುಗಳೆಲ್ಲ ಯಾವಾಗ ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳುವವೋ' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಬಯಕೆಗಳೇ ಗಂಟುಗಳೆಂದು ಮುಂದಿನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವದು. ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಗಂಟುಗಳೆಂದು ಕರೆದಿರುವದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಬಯಕೆಗಳೂ ಸೇರಿಲ್ಲ. ಅಹಂಕಾರವನ್ನೂ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನೂ ಅವಿವೇಕದಿಂದ ಒಂದುಮಾಡಿಕೊಂಡು 'ಇದು ನನಗೆ ಬೇಕು ; ಇದು ನನಗೆ ಬೇಕು' ಎಂಬ ಬಯಕೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಗಂಟುಗಳೆನಿಸುವವು. ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನು ಅಹಂಕಾರದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತ ಕೋಟಿವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬಯಸಿದರೂ ಆ ಎರಡನ್ನೂ ಒಂದಾಗಿ ತಿಳಿಯುವ ಭ್ರಾಂತಿಯ ಗಂಟು ಹೋಗಿರುವದರಿಂದ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಆ ಎರಡನ್ನೂ ಒಂದಾಗಿ ತಿಳಿಯುವ ಭ್ರಾಂತಿ ಹೋದಮಾತ್ರಕ್ಕೇ ಬಯಕೆಗಳೇ ಏಳದೆ ಹೋಗುವವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ವೇದಾಂತದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದರೂ ಕೂಡ ಪಾಪದ ಹೆಚ್ಚುಗೆಯಿಂದ ಹೇಗೆ ನಿನಗೆ ಇನ್ನೂ ಅಸಂತೋಷವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಭ್ರಾಂತಿಯ ಗಂಟು ಕಳೆದರೂ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮದ ವಾಸನೆಯ ದೋಷದಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಬಯಕೆಗಳುಂಟಾಗುವವು. ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿಕೊಂಡ ಬಯಕೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದಲೂ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಗಂಟುಬಿದ್ದ ರೋಗ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದಲೂ ಮರಗಿಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಂದಲೂ ಚೈತನ್ಯರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೇನು ಹಾನಿ ? ಚೈತನ್ಯರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ಎಂದಿಗೂ ಏಕರೂಪನಾದ್ದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯ ಗಂಟು ಕಳಚುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೂ, ಎಂದರೆ ಅವಿವೇಕದಶೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ, ವಿವೇಕದಶೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೋಹಾಗೆ ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ, ಎಂದರೆ ಬಯಕೆಗಳ ಬಾಧೆಗೊಳಗಾಗದೆ, ಇರುವನೆನ್ನುವೆಯಾದರೆ ಅದನ್ನು ಮರೆಯಬೇಡ. ಕೂಟಸ್ಥನು ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದವನೆಂಬ ಅರಿವೇ ಭ್ರಾಂತಿಯ ಗಂಟಿನ ಕಳಚುವಿಕೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಗಂಟನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ನೀನು ಕೃತಾರ್ಥನಾಗು. ಮೂಢರು ಇದನ್ನರಿಯಲಾರರೆಂದರೆ ಅದನ್ನರಿಯದಿರುವದೇ ಭ್ರಾಂತಿಯ ಗಂಟು; ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ. ಮೂಢರಿಗೆ ಆ ಗಂಟಿರುವದು; ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಅದು ಕಳಚಿಹೋಗಿರು

ವದು. ಇದೇ ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಭೇದ. ಹೊರಗೆ ಏನಾದರೊಂದು ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ತೊಡಗುವದರಲ್ಲಿಯೂ ಹಿಂದೆಗೆಯುವದರಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನಿಯ ಮತ್ತು ಮೂಢನ ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ-ಇವುಗಳ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಮುಂಜಿಯಾಗದಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ವೇದವನ್ನೆಲ್ಲ ಕಲಿತಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ—ಇವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯವನು ವೇದವನ್ನು ಕಲಿತಿಲ್ಲ; ಎರಡನೆಯವನು ಕಲಿತಿದ್ದಾನೆ. ಇಷ್ಟೇ ಭೇದ. ಊಟ, ನಿದ್ರೆ–ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲೇನೂ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಈ ನ್ಯಾಯವನ್ನೆ ಮೂಢನಿಗೂ ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಜ್ಞಾನಿಯು ತನಗೆ ದುಃಖಗಳು ಬಂದರೆ ಬೇಡವೆನ್ನದೆ ಸುಖಗಳು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿದರೆ ಮತ್ತೆ ಬಯಸದೆ ಉದಾಸೀನನಂತೆ ಇರುವನೆಂದು ಭ್ರಾಂತಿಯ ಗಂಟಿನ ಕಳಚುವಿಕೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಗೀತೆಯು ಹೇಳಿರುವದು. ಈ ಉಪದೇಶವು ಉದಾಸೀನನಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಅಪ್ಪಣೆಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ದಾರಿ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: 'ಉದಾಸೀನನಂತೆ' ಎಂಬ ಮಾತಿದೆ. ಜ್ಞಾನಿಯ ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ–ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅವು ಸುಮ್ಮನಿರುವವೆಂಬ ಮಾತೂ ಸಲ್ಲದು. ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಅದೊಂದು ರೋಗವೇ ಸರಿ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನೊಂದು ಕ್ಷಯರೋಗವೆಂದು ಯಾರು ತಿಳಿಯುವರೋ ಅವರ ಬುದ್ಧಿಯು ಬಲು ದೊಡ್ಡದು! ಅವರಿಗೆ ಯಾವದು ತಾನೆ ಅಸಾಧ್ಯ? ಜಡಭರತ ಮೊದಲಾದವರು ಯಾವದರಲ್ಲಿಯೂ ತೊಡಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ನೀವು ಪುರಾಣವನ್ನು ಮುಂದೆ ಹಿಡಿಯುವದಾದರೆ ಜ್ಞಾನಿಯು ತಿನ್ನುತ್ತಿದ್ದರೂ ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ ತಿರುಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಹೆಂಗಸರೊಡನೆಯೂ ಹುಡುಗರೊಡನೆಯೂ ಕೂಡಿ ಆನಂದಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಈ ಶರೀರವನ್ನು ನೆನೆಯನೆಂಬ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ನೀವು ಕೇಳಿಲ್ಲವೊ ಹೇಗೆ? ಜಡಭರತ ಮೊದಲಾದವರೂ ಊಟ, ನಿದ್ರೆ–ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟು ಕಟ್ಟಿಗೆಯಂತೆ ಮತ್ತು ಕಲ್ಲಿನಂತೆ ಎಂದೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ವಿಷಯಾಸಕ್ತರ ಸಂಪರ್ಕಕ್ಕೆ ಹೆದರಿದವರಾಗಿ ಏನೂ ಬೇಕಿಲ್ಲದವರಂತೆ ನಡೆದರು. ವಿಷಯಾಸಕ್ತರಾದ ಜನ

ರೊಡನೆ ಸೇರದವನನ್ನು ಜನರು ದುಃಖಿಗೊಳಿಸುವರು. ಅಂಥವರ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರದವನು ಸುಖವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ಬಯಸುವವನು ಅಂಥವರ ಜೊತೆಯನ್ನು ಬಿಡಬೇಕು. ಹೀಗೆ ವಿಷಯಾಸಕ್ತರ ಜೊತೆಯನ್ನು ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವ ಜ್ಞಾನಿಯನ್ನು ಮೂಢರು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಆಡಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಆ ಮೂರ್ಖರ ಮಾತಿನಿಂದೇನು ಪ್ರಯೋಜನ?

ವೈರಾಗ್ಯ, ಜ್ಞಾನ, ಉಪರತಿ

೨೭೬—೨೯೦

ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇನೆಂದರೆ: ವೈರಾಗ್ಯ, ಜ್ಞಾನ, ಉಪರತಿ (ಉದಾಸೀನನಾಗಿರುವಿಕೆ)— ಇವು ಮೂರೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ನೆರವಾಗುವವು. ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಇವು ಮೂರೂ ಒಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಯೇ ಇರುವವು. ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ವೇಳೆ ಒಂದೋ ಎರಡೋ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವದೂ ಉಂಟು. ಈ ಮೂರೂ ಒಟ್ಟಿಗಿದ್ದರೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಕಲೆತು ಒಂದೇ ಆಗಿ ಬಿಡುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ಕಾರಣವೂ ಸ್ವರೂಪವೂ ಕಾರ್ಯವೂ ಬೇರೆಬೇರೆ. ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ತಿಳಿಯಬೇಕೆನ್ನುವವನು ಈ ಮೂರರ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ವೈರಾಗ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮೂರುದಿನದ ಬಾಳಿನದೆಂಬ ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದವುಗಳೆಂದು ನೋಡುವದೇ ಕಾರಣ; ವಿಷಯಗಳ ಭೋಗವನ್ನು ಬಿಡುವದೇ ಸ್ವರೂಪ; ಬಿಟ್ಟದ್ದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಬಾಯಿನೀರು ಸುರಿಸದಿರುವದೇ ಕಾರ್ಯ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಶ್ರವಣ, ಮನನ, ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ—ಎಂಬ ಮೂರೂ ಕಾರಣ; ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನೂ ಅಹಂಕಾರವನ್ನೂ ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿಯುವದೇ ಸ್ವರೂಪ; ಮತ್ತೆ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಒಂದು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದಿರುವದೇ ಕಾರ್ಯ. ಉಪರತಿಗೆ ಯಮ, ನಿಯಮ—ಮೊದಲಾದ ಎಂಟು ಅಂಗಗಳು ಕಾರಣ; ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಗಿಹಿಡಿಯುವದೇ ಸ್ವರೂಪ; ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ತೊರೆಯುವದೇ ಕಾರ್ಯ. ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೇ ಹೆಚ್ಚಿನದು. ಏಕೆಂದರೆ: ಅದರಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷ. ವೈರಾ

ಗ್ಯವೂ ಉಪರತಿಯೂ ಎರಡೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನೆರವಾದವುಗಳು. ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನೂ ಮತ್ತು ಕರ್ಮದಿಂದ ದೊರೆಯುವ ಫಲವು ಮೂರುದಿನದ ಬಾಳಿನದೆಂದು ತಿಳಿದು ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟವನೂ ಮಾತ್ರ ಗುರುವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಜ್ಞಾನಭಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಬೇಡುವನು. ಒಬ್ಬನಲ್ಲಿಯೇ ಮೂರೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹಣ್ಣಾದರೆ ಅದು ಬಹು ದೊಡ್ಡ ತಪಸ್ಸಿನ ಫಲ. ಪಾಪದಿಂದ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ವೇಳೆ ಒಂದೋ ಎರಡೋ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದುಂಟು. ಯಾರಿಗೆ ವೈರಾಗ್ಯವೂ ಉಪರತಿಯೂ ಎರಡೂ ಮೈಗೂಡಿದ್ದು ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದೊ ಅವನಿಗೆ ಪುಣ್ಯದ ಬಲದಿಂದ ಒಳ್ಳೇ ಲೋಕವು ದೊರೆಯಬಹುದೇ ಹೊರತು ಮೋಕ್ಷವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮೈದುಂಬಿದ್ದು ಉಳಿದೆರಡೂ ಕೊರತೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲೇನೂ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪ್ರಾರಬ್ಧದಿಂದ ಒದಗುವ ದುಃಖಗಳು ತಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ವೈರಾಗ್ಯವು ಮೈದುಂಬುವದೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಲೋಕಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದಾದ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕದ ಸುಖವನ್ನು ಕೂಡ ಒಂದು ಕಡ್ಡಿಗಿಂತ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ಕಾಣುವದು. ಜ್ಞಾನವು ಮೈದುಂಬುವದೆಂದರೆ ದೇಹವೇ ನಾನೆಂಬಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ನಾನೆಂಬ ಭಾವವು ಗಟ್ಟಿಯಾಗುವದು. ಉಪರಮವು ಮೈದುಂಬುವದೆಂದರೆ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯೊಳಗೆ ಹೇಗೊ ಹಾಗೆ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ಮರೆತಿರುವದು. ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮತಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಆದರದರ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಗೊತ್ತು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರೇಮ, ಹಗೆತನ–ಮೊದಲಾದವು ಕಂಡಮೇಲೆ ಅವರಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವೆಂತಾದೀತೆಂದು ಸಂದೇಹಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. *ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮವು ಬಗಬಗೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ನಡೆವಳಿಕೆಗಳೂ ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿರುವವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ಎಣಿ

---

* ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮದ ಬಗೆಬಗೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ತೃಪ್ತಿದೀಪದ ೧೫೨ನೆ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೋಡಿ.

ಸಬಾರದು. ಅವರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪ್ರಾರಬ್ಧದಂತೆ ಹೇಗೆಹೇಗಾದರೂ ಇದ್ದುಕೊಳ್ಳಲಿ. ಅವರೆಲ್ಲರಿಗೂ 'ತಾವು ಬ್ರಹ್ಮ'ವೆಂಬ ಅರಿವು ಒಂದೇ ಸಮನಾಗಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದೇ ಸಮನಾದ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವದು. ಇದೇ ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಬಟ್ಟೆಯ ಮೇಲೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದಂತೆ ತನ್ನ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಜೀವ, ಈಶ್ವರ, ಜಗತ್ತು– ಎಲ್ಲವೂ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಸುಳ್ಳಾದವುಗಳೆಂದು ಕೈಬಿಟ್ಟು ಎರಡನೆಯದೆಂಬುದಿಲ್ಲದ ತನ್ನ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನಾಗಿ ತಾನು ಉಳಿಯಬೇಕು. ಈ ಚಿತ್ರದೀಪವೆಂಬ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಯಾರು ದಿನದಿನವೂ ಮನಸ್ಸುಗೊಡುವರೊ ಆ ಪಂಡಿತರು ಜಗತ್ತೆಂಬ ಚಿತ್ರವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಅವಿವೇಕದಶೆಯೊಳಗೆ ಹೇಗೆ ಮೋಹಹೊಂದುವರೋ ಹಾಗೆ, ಮೋಹವನ್ನು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ.

೭—ತೃಪ್ತಿದೀಪ

'ಈ ನಾನು ಕೂಟಸ್ಥನು' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥ (೧-೧೮)

'ಈ ನಾನು ಕೂಟಸ್ಥನು' ಎಂದು ಪುರುಷನು ತನ್ನನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಈ ಲೋಕದ ಅಥವಾ ಪರಲೋಕದ ಯಾವ ಸುಖವನ್ನು ಬಯಸಿಯಾನು? ಮತ್ತು ಯಾರ ಬಯಕೆಯನ್ನು ತೀರಿಸಲು ದುಡಿಯುವದರಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಶರೀರವನ್ನು ಬೇಗುದಿಗೊಳಿಸುವನು? ಸುಖಸಾಧನಗಳೆಂಬುವೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಜೀವನೆಂಬುವನೂ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟವರೆಂದು ಅವನು ಸ್ವಸ್ಥನಾಗಿರುವನು. ಈ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಲಾಗುವದು. ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ತೃಪ್ತಿಯೆನ್ನುವದು ವಿವರವಾಗು

ತ್ತದೆ. ಸತ್ತ್ವ, ರಜ, ತಮ—ಎಂಬ ಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನುಳ್ಳ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯೇ ಈ ಜಗತ್ತಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವದು. ಅದರ ಶುದ್ಧಸತ್ತ್ವಗುಣದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿದ ಬ್ರಹ್ಮಚೈತನ್ಯವೆ ಈಶ್ವರನು ; ಮಿಶ್ರಸತ್ತ್ವಗುಣದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿದ ಬ್ರಹ್ಮಚೈತನ್ಯವೆ ಜೀವನು. ಹೀಗೆ ಮಾಯೆಯು ಜೀವನನ್ನೂ ಈಶ್ವರನನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಸಿತು. ಆ ಜೀವೇಶ್ವರರು ಜಗತ್ತನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದರು. ತಾನು ಬಹುಬಗೆಯಾಗುವೆನೆಂಬ ಮನಸ್ಸುಮಾಡಿ ಜೀವರೂಪವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದವರೆಗಿನದು ಈಶ್ವರನಿಂದಾದದ್ದು ; ಎಚ್ಚರ ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಮೋಕ್ಷದವರೆಗಿನ ಸಂಸಾರವೆಲ್ಲ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನಿಯಾದ ಜೀವನಿಂದಾದದ್ದು. ಈ ಜೀವನಿಂದಾದದ್ದನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಪರಮಾತ್ಮನು ಶರೀರದೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಮಾಡುತ್ತಲೆ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಬೇಳುವೆಗೊಂಡು ಜೀವನೆನಿಸಿ ತಾನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮಾಡುವವನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಸಾಕುಸಾಕೆಂಬಷ್ಟು ಅನೇಕಸುಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವನೆಂದೂ ಆಮೇಲೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತಾನೇ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ ಸುಳ್ಳುಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವನೆಂದೂ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಮನಸ್ಸೂ-ಎಲ್ಲವೂ ಅಡಗಿದಾಗ ಹಾಯಾಗಿರುವೆನೆಂದೂ ಹೀಗೆ ಒಂದಾದ ಮೇಲೊಂದವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವನೆಂದೂ ಈ ಎಲ್ಲ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಬೆಳಗುವ ಬ್ರಹ್ಮವೆ ತಾನೆಂದು ತಿಳಿದಾಗ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದೂ ಕೈವಲ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು ವಿವರಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದದೆ ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಜ್ಞಾನಸರೂಪನಾಗಿ ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ—ಮೊದಲಾದವುಗಳ ತೋರಿಕೆಗೆಲ್ಲ ಆಧಾರನಾಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿರುವ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿ ಚಿದಾಭಾಸನಾಗಿರುವ ಜೀವಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವದೇ ಇಲ್ಲಿ ಪುರುಷನೆಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥ. ಈ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸಮಸ್ತಪುರಗಳ ಸ್ವರೂಪವಾದ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಮಲಗಿರುವದರಿಂದ ಪುರುಷನೆನಿಸುವನು. ಪುರುಷನೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಚಿದಾ

ಭಾಸನೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕಾಗಿರುವಾಗ ಕೂಟಸ್ಥಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಕೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳಿದ್ದೇಕೆಂದು ಸಂಶಯವು ಬರಬಹುದು. ಚಿದಾಭಾಸನು ತನ್ನ ಆಧಾರಭೂತವಾದ ಕೂಟಸ್ಥಚೈತನ್ಯದೊಡನೆಯೆ ಸ್ವರ್ಗದ ಅಥವಾ ಮೋಕ್ಷದ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಲ್ಲನೆ ಹೊರತು ಬರೀ ತಾನು ಏನನ್ನೂ ಮಾಡಲಾರದವನಾಗಿರುವದೇ ಹಾಗೆ ಕೂಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಆಧಾರವಸ್ತುವಿಲ್ಲದೆ ಚಿದಾಭಾಸನಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಸಂಸಾರವು ಹೊಂದುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅವನೊಡನೆ ಅವನ ಆಧಾರವಾದ ಕೂಟಸ್ಥಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಕೂಡಿಸಲೇ ಬೇಕು. ಜೀವನು ಯಾವಾಗ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನೂ ಅವನ ಆಧಾರದಮೇಲೆ ತೋರುವ ಚಿದಾಭಾಸನಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸ್ಥೂಲಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರಗಳನ್ನೂ ಕೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ತಿಳಿಯುವನೊ ಆಗ ತಾನು ಸಂಸಾರಿಯೆಂದು ಅಭಿಮಾನಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಚಿದಾಭಾಸನಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸ್ಥೂಲಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರಗಳನ್ನು ಸುಳ್ಳಾದವುಗಳೆಂದು ಕಡೆಗಂಡು ಅವುಗಳ ಆಧಾರಭೂತನಾದ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ತಿಳಿದಾಗ ತಾನು ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನೆಂದು ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕೂಟಸ್ಥಸ್ವರೂಪವೇ ಜೀವವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಕೂಟಸ್ಥನು 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅರಿವಿನೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕು ಬೀಳುವವನಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನು ತಾನು ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾಗಿದ್ದೇನೆಂದು ಹೇಗೆ ತಿಳಿದಾನೆಂದು ತೋರಬಹುದು. ಕೂಟಸ್ಥನು 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅರಿವಿನೊಳಗೆ ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಸಿಕ್ಕುಬೀಳುವನು. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ: 'ನಾನು'ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಮೂರರ್ಥಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ; ಎರಡು ಅಮುಖ್ಯ. ಕೂಟಸ್ಥಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಚಿದಾಭಾಸಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಒಂದನ್ನೊಂದಾಗಿ, ಎಂದರೆ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನು ಚಿದಾಭಾಸನನ್ನಾಗಿಯೂ ಚಿದಾಭಾಸನನ್ನು ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನಾಗಿಯೂ, ತಿಳಿದು ಅವೆರಡನ್ನೂ ಒಂದುಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ನಾನೆನ್ನುವದು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ. ಮೂಢರೆಲ್ಲರೂ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನೆ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಬಹುಜನರು ಉಪ

ಯೋಗಿಸುವದರಿಂದ ಇದು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಾಯಿತು. ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನಾಗಲಿ ಚಿದಾಭಾಸನನ್ನಾಗಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ 'ನಾ'ನೆನ್ನುವಾಗ ಆವೆರಡೂ ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥಗಳು. ತತ್ತ್ವವನ್ನರಿತವರು ಮಾತ್ರ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೂ ವೈದಿಕವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಇನ್ನೊಂದರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವು ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥಗಳು. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಪಂಡಿತನು ಲೋಕವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ 'ನಾನು ಹೋಗುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳುವಾಗ ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ, ಕೂಟಸ್ಥನಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಚಿದಾಭಾಸನನ್ನೇ 'ನಾ'ನೆಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆ ಪಂಡಿತನೆ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದುಂಟಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ 'ನಾನು ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನು' ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಬಳಸಿದ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಚಿದಾಭಾಸನ ಸೋಂಕಿಲ್ಲದ ಬರೀ ಕೂಟಸ್ಥನೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಕೂಟಸ್ಥನು 'ನಾನು' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರಿವಿನೊಳಗೆ ಬರಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ 'ನಾನು ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾಗಿದ್ದೇ'ನೆಂದು ಕೂಟಸ್ಥನು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಇನ್ನು ಬರೀ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನೆ ನಾನೆನ್ನುವದೂ ಬರೀ ಚಿದಾಭಾಸನನ್ನೆ ನಾನೆನ್ನುವದೂ ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥಗಳಷ್ಟೆ. 'ತಾನು ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನೆಂದು ಅರಿಯುವವನು ಕೂಟಸ್ಥನೋ? ಚಿದಾಭಾಸನೋ?' ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಕೂಟಸ್ಥನು ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ಅರಿಯುವನೆನ್ನಬಾರದಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಚಿದಾಭಾಸನನ್ನೇ ಅರಿಯುವವನೆನ್ನೋಣವೆಂದರೆ 'ಕೂಟಸ್ಥಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಅವನು ಕೂಟಸ್ಥನಾದೆನೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಹೇಗೆ?' ಎಂಬುದೊಂದು ಸಂಶಯವು ಅಡ್ಡಬರುವದು. ಇಲ್ಲಿ ದೋಷವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಚಿದಾಭಾಸಸ್ವರೂಪವು ಸುಳ್ಳಾದದ್ದರಿಂದಲೂ ಕೂಟಸ್ಥಸ್ವರೂಪವೇ ನಿಜವಾಗಿ ಉಳಿಯುವದರಿಂದಲೂ ಚಿದಾಭಾಸನು ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನೆ ತನ್ನ ಮುಖ್ಯ

ಸ್ವರೂಪವಾಗಿ ಉಳ್ಳವನಾಗಿರುವನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಚಿದಾಭಾಸನು ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ತಿಳಿಯುಬಹುದು. ಚಿದಾಭಾಸನೇ ಸುಳ್ಳಾದವನಾದ ಮೇಲೆ ತಾನು ಕೂಟಸ್ಥನಾದೆನೆಂಬ ಅವನ ಜ್ಞಾನವು ಕೂಡ ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೆಂದು ತೋರಿದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಎದೆಗೆಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕೂಟಸ್ಥಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳೆ. ಚಿದಾಭಾಸನ ಜ್ಞಾನವು ಸುಳ್ಳಲ್ಲವೆಂದು ಯಾರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ? ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿರುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಲುಗುವಿಕೆ ಕಂಡರೂ ಅದು ಹೇಗೆ ನಿಜವಲ್ಲವೊ ಹಾಗೆ ತಾನು ಕೂಟಸ್ಥನಾದೆನೆಂಬ ಚಿದಾಭಾಸನ ಅರಿವೂ ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೆ. ಸುಳ್ಳಾದ ಆ ಅರಿವು ಸಂಸಾರವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೋಗಲಾಡಿಸೀತೆಂದರೆ: * ಯಕ್ಷನು ಎಂಥವನೊ ಬಲಿ ಅಂಥದ್ದೆಂದು ಗಾದೆಯುಂಟು. ಸುಳ್ಳಾದ ಚಿದಾಭಾಸನ ಸಂಸಾರವೂ ಸುಳ್ಳೇ ಆದ್ದರಿಂದ, ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಹುಲಿಯಿಂದ ನಿದ್ದೆ ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿದಂತೆ, ಸುಳ್ಳಾದ ಅರಿವಿನಿಂದ ಸುಳ್ಳಾದ ಸಂಸಾರವು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೂಟಸ್ಥನಿಂದ ಕೂಡಿದ ಚಿದಾಭಾಸನು ಸುಳ್ಳಾದ ತನ್ನ ರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಮಾಡಿದ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನು ಗುರಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತಾನು ಕೂಟಸ್ಥನಾದೆನೆಂದು ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಯಲಾಗುವದೆಂದು ಯೋಚಿಸಿ ಶ್ರುತಿಯು ಹಾಗೆ ಹೇಳಿರುವದು.

'ಈ ನಾನು' ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವಿವರಣೆ (೧೯–೧೩೫)

ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ ಜನರು ಎಳ್ಳಷ್ಟು ಸಂಶಯವೂ ಭ್ರಾಂತಿಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಸ್ಥೂಲದೇಹವನ್ನೇ ನಾನೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ಸಂಶಯವೂ ಭ್ರಾಂತಿಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನೆ ನಾನೆಂದು ತಿಳಿಯುಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ಈ' ಎಂಬ ಮಾತು ಬಂದಿರುವದು. 'ನಾನು ಮನುಷ್ಯ'

ಹತ್ತನೆಯವನ ಏಳು ಅವಸ್ಥೆಗಳು ೧೯–೨೮

* ಇದು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಗಾದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈಗ 'ಬಣ್ಣದ ಬೆಕ್ಕಿಗೆ ಬಣ್ಣದ ಹಾಲು' ಎಂಬ ಗಾದೆಯನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು.

ನೆಂಬ ಅರಿವು ಎಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಯೊ ಹಾಗೆ 'ನಾನು ದೇಹ'ವೆಂಬ ಅರಿವನ್ನು ಕಳೆಯುವಂಥ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬ ಅರಿವು ನಮ್ಮೊಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಯಾವಾಗ ಉಂಟಾಗುವದೋ ಆಗ ಅವನು ಬಯಸದಿದ್ದರೂ ಅವನ ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟುವದು. 'ಈ ಗಡಿಗೆ' ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ 'ಈ' ಎಂದು ಬೆಟ್ಟಿಟ್ಟು ತೋರಿಸಿದ ವಸ್ತು ಹೇಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾಣುವದೊ ಹಾಗೆ 'ಈ ನಾನು ಕೂಟಸ್ಥನು' ಎನ್ನುವಾಗಲೂ 'ಈ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದವನೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವದೆಂದರೆ ಅದು ನಮಗೆ ಸಮ್ಮತವೆ. ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ಬೆಳಗುವ ಚೈತನ್ಯವು ಇನ್ನೊಂದರ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಬಯಸದೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಆಗಿರುವದು. ಹೀಗೆ ಅವನು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುವವನಾದ ಮೇಲೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಪರೋಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅರಿವು, ಮರವೆ- ಎಂಬ ಜೋಡಿಗಳಿಗೇನು ಗತಿಯೆಂದರೆ ಹತ್ತನೆಯವನಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆ ಜೋಡಿಗಳೆಲ್ಲ ಸಂಭವಿಸಬಹುದು. ಹತ್ತನೆಯವನ ಕಥೆಯೇನೆಂದರೆ: ಹತ್ತು ಜನರು ಕೂಡಿ ಬೇರೆ ಊರಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತ ದಾರಿಯಲ್ಲೊಂದು ನದಿಯನ್ನು ದಾಟಿದ ಮೇಲೆ ಒಬ್ಬನು ತಮ್ಮನ್ನು ಎಣಿಸಿಕೊಂಡನು; ಎಣಿಸುವಾಗ ಅವನು ತನ್ನ ದಡ್ಡತನದಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡನು; ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂಬತ್ತು ಮಾತ್ರ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಬಂತು; ತಾನೂ ಮತ್ತು ಒಂಬತ್ತು ಜನರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವನು ತಾನು ಹತ್ತನೆಯವನೆಂದು ತಿಳಿಯದೆ ಗಾಬರಿಗೊಂಡನು. ಹೀಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿಯದಿರುವದೇ ಮೊದಲನೆ ಅಜ್ಞಾನ. ಆ ಮೇಲೆ ಅವನು ತಾನು ಹತ್ತನೆಯವನಾಗಿದ್ದರೂ ಹತ್ತನೆಯವನು ಇಲ್ಲವೆಂತಲೂ ತೋರಲಿಲ್ಲವೆಂತಲೂ ಹೇಳಿದನು. ಇದು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದುಂಟಾದ ಆವರಣ. ಈ ಆವರಣದಲ್ಲೆರಡು ಬಗೆ: ಇಲ್ಲವೆಂಬುದೊಂದು, ತೋರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೊಂದು. ಇದಾದ ಮೇಲೆ ಅವನು ಹತ್ತನೆಯವನು ಹೊಳೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ತನೆಂದು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ತಲೆಯನ್ನು ಚಚ್ಚಿ

ಕೊಂಡು ಅತ್ತನು. ಈ ದುಃಖ ಮೊದಲಾದದ್ದೇ ಅಜ್ಞಾನದ ವಿಕ್ಷೇಪ, ಎಂದರೆ ಹೊರಬಿದ್ದ ರೂಪ. ಆಗ ಒಬ್ಬ ಗೆಳೆಯನು ಬಂದು ನೋಡಿ ಅವನ ದಡ್ಡತನವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಹತ್ತನೆಯವನು ಸಾಯಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಇದ್ದಾನೆಂದೂ ಹೇಳಿದನು. ಆಗ ಅವನ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿ, ಸ್ವರ್ಗ ಮೊದಲಾದ ಲೋಕಗಳೆಲ್ಲಿಯೋ ಇರುವವೆಂಬುದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ತಿಳಿದಂತೆ, ಹತ್ತನೆಯವನೆಲ್ಲಿಯೋ ಇರುವನೆಂದು ತಿಳಿದನು. ಇದು ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ. ಇದರಿಂದ ಹತ್ತನೆಯವನಿಲ್ಲವೆಂಬ ಆವರಣದ ಮೊದಲನೆ ಅಂಶವು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿತು. ಆ ಗೆಳೆಯನು ಇನ್ನೂ ಇವನಿಗೆ ದುಃಖವು ಹೋಗಲಿಲ್ಲವೆಂದರಿತು 'ನೀನೇ ಹತ್ತನೆಯವ'ನೆಂದು ಅವನನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ ಎಣಿಸಿ ತೋರಿಸಿದನು. ಆಗ ಅವನು 'ತಾನೆ ಹತ್ತನೆಯವನಾದೆ'ನೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ತಿಳಿದು ದುಃಖವನ್ನು ತೊರೆದು ಸಂತೋಷವನ್ನೆ ಹೊಂದಿ ನಲಿದಾಡಿದನು. ಈಗ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾಗಿ ಹತ್ತನೆಯವನು ತೋರಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಆವರಣದ ಎರಡನೆಯ ಅಂಶವೂ ಮತ್ತು ವಿಕ್ಷೇಪವೂ ಹೋದವು. ದುಃಖವನ್ನು ತೊರೆದದ್ದೆ ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿಯೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆ. ಸಂತೋಷವನ್ನು ಹೊಂದಿ ನಲಿದಾಡಿದ್ದೆ ತೃಪ್ತಿ ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆ. ಹೀಗೆ ಹತ್ತನೆಯವನಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನ, ಆವರಣ, ವಿಕ್ಷೇಪ, ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ, ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ, ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ತೃಪ್ತಿ–ಎಂಬ ಏಳು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿರುವವು. ಈ ಏಳು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಚಿದಾಭಾಸನ
ಏಳು ಅವಸ್ಥೆಗಳು
೨೯–೪೮

ಚಿದಾಭಾಸನಾದ ಜೀವನು ಸುಖಸಾಧನಗಳನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಸಡಗರದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವು ತಾನೇತಾನಾಗಿ ಬೆಳಗುವ ಕೂಟಸ್ಥನೆಂಬುದನ್ನು ಎಷ್ಟುಮಾತ್ರವೂ ತಿಳಿಯುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದೇ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಮೊದಲನೆ ಅವಸ್ಥೆ. ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನ ವಿಷಯವೆಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಬಂದಾಗ ಕೂಟಸ್ಥನೆಂಬುವನು ಇಲ್ಲವೆಂತಲೂ

ತೋರುವದಿಲ್ಲವೆಂತಲೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಆವರಣವೆಂಬ ಎರಡನೆ ಅವಸ್ಥೆ. ಇದಾದ ಮೇಲೆ ತಾನು ಮಾಡುವವನೆಂತಲೂ ಅನುಭವಿಸುವವನೆಂತಲೂ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡವನಾಗಿ ತಳಮಳವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಅವನು ಆ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಕೂಟಸ್ಥನ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಹೇರುವನು. ಇದೇ ವಿಕ್ಷೇಪವೆಂಬ, ಎಂದರೆ ಹೊರಬಿದ್ದ ರೂಪವೆಂಬ, ಮೂರನೆ ಅವಸ್ಥೆ. ತಿಳಿದವನೊಬ್ಬನು ಬಂದು ಕೂಟಸ್ಥನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸದೆ ಕೂಟಸ್ಥನಿದ್ದಾನೆಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಿದಾಗ ಜೀವನು ಕೂಟಸ್ಥನೆಲ್ಲಿಯೋ ಇರುವನೆಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಆಗ ಕೂಟಸ್ಥನಿಲ್ಲವೆಂಬ ಆವರಣದ ಅಂಶವು ಹೋಗಿ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುವದು. ಇದೇ ನಾಲ್ಕನೆ ಅವಸ್ಥೆ. ಆಮೇಲೆ 'ನೀನು ಕೂಟಸ್ಥನು' ಎಂದು ಆ ಗುರು ಶ್ರುತಿಯ ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಮೂಲಕವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದಾಗ ಅವನು ಅದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿ 'ಕೂಟಸ್ಥನು ತೋರುವದಿಲ್ಲ' ವೆಂಬ ಆವರಣವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು 'ನಾನು ಕೂಟಸ್ಥನು' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಐದನೆ ಅವಸ್ಥೆ. ಇಷ್ಟಾಗುತ್ತಲೆ ಅವನು ತಾನು ಮಾಡುವವನೆಂಬ ಮತ್ತು ಅನುಭವಿಸುವವನೆಂಬ ಮಾತಾದ ದುಃಖದ ರಾಶಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿಯೆಂಬ ಆರನೆ ಅವಸ್ಥೆ. ಕೊನೆಗೆ ಅವನು ತಾನು ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾಯಿತೆಂದೂ ಪಡೆಯಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ಪಡೆದದ್ದಾಯಿತೆಂದೂ ಸಂತೋಷಗೊಂಡು ನಲಿದಾಡುವನು. ಇದೇ ತೃಪ್ತಿಯೆಂಬ ಏಳನೆ ಅವಸ್ಥೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನ, ಆವರಣ, ವಿಕ್ಷೇಪ, ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ, ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ, ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ತೃಪ್ತಿ-ಎಂಬ ಏಳು ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೂ ಇವೆ. ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಹೇಗೆ ಹೊಂದುವವೆಂದರೆ: ಅವು ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದದ ಕೂಟಸ್ಥನಿಗಲ್ಲ; ಅವೆಲ್ಲ ಚಿದಾಭಾಸನಿಗೇ ಸರಿ. ಈ ಏಳು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವದರ ಪ್ರಯೋಜನವೇನೆಂದರೆ: ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆ ಮೂರು ಜೀವನನ್ನು ಕಟ್ಟಿಗೊಳಪಡಿಸು

ವವು; ಕೊನೆಯ ನಾಲ್ಕು ಆದರ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವು; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆತ್ಮವಿಚಾರ ವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಏನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ ತೋರದೆ 'ನಾನರಿಯೆ' ನೆಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದೇ ಅಜ್ಞಾನ ವೆಂಬ ಮೊದಲನೆ ಅವಸ್ಥೆ. ಮನಸ್ಸಿನ ಬೆನ್ನುಹಿಡಿದು ಒಣತರ್ಕವನ್ನು ಮಾಡಿ ಕೂಟಸ್ಥನಿಲ್ಲವೆಂದೂ ತೋರನೆಂದೂ ಆಗುವ ವಿರುದ್ಧವ್ಯವ ಹಾರವು ಎರಡನೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯಾದ ಆವರಣದ ಕಾರ್ಯ. ಸ್ಥೂಲ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳೆಂಬ ಎರಡು ದೇಹಗಳೊಡನೆ ಕೂಡಿದ ಚಿದಾಭಾಸನೇ ವಿಕ್ಷೇಪನೆನಿಸುವನು, ಎಂದರೆ ಹೊರಬಿದ್ದವನೆನಿಸುವನು. 'ನಾನು ಮಾಡುವವ'ನೆಂಬ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಗೊಳಪಡಿಸುವ ಸಾಂಸಾರಿಕವಾದ ಸಕಲದುಃಖವೂ ಈ ಹೊರಬಿದ್ದವನಾದ ಚಿದಾ ಭಾಸನ ಕಾರ್ಯವು. ಇದು ವಿಕ್ಷೇಪವೆಂಬ ಮೂರನೆ ಅವಸ್ಥೆ. ಚಿದಾ ಭಾಸನನ್ನು ಹೊರಬಿದ್ದವನೆಂದ ಮೇಲೆ ವಿಕ್ಷೇಪಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಅವಸ್ಥೆಗಳಾದ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಆವರಣವೂ ಚಿದಾಭಾಸನಿಗೆಂಬ ಮಾತು ಹೇಗೆ ಹೊಂದುವದೆಂದರೆ ವಿಚಾರಮಾಡು. ಅವೆರಡೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳಾದ ಮೇಲೆ ಅವು ಯಾರನ್ನಾದರೂ ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರಬೇಕಷ್ಟೆ. ಕೂಟ ಸ್ಥನು ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದವನಾದ್ದರಿಂದ ಇವು ಅವನಿಗೆ ಅಂಟಲಾರವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವನ್ನು ಚಿದಾಭಾಸನಿಗೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚಿದಾಭಾಸನಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವನ ಸಂ ಸ್ಕಾರ ಉಂಟು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಅವನಿಗೆ ಗಂಟುಹಾಕು ವದರಲ್ಲಿ ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಕೂಟಸ್ಥನ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದವುಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಕೂಟಸ್ಥನಿಗೇಕೆ ಗಂಟುಹಾಕಿಬಿಡಬಾರದೆಂದರೆ: ಎಲ್ಲ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಹಣೆಯ ಬರೆಹವೂ ಹೀಗೇಯೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕೂಟಸ್ಥನಿಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗು ತ್ತದೆ; ಇದು ಸಾಹಸದ ಮಾತು. ಎಲ್ಲ ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಕೂಟಸ್ಥನ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ಹುಟುಗಟ್ಟಿದವುಗಳಾದರೂ ಜೀವನು ವಿಕ್ಷೇ ಪವೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪಡೆದ ಮೇಲೆ, ಎಂದರೆ ಹೊರಬಿದ್ದಮೇಲೆ,

ತಾನು ಮಾಡುವವನೆಂಬ ಮುಂತಾದ ಸಂಸಾರಿಯೆಂದೂ ತನಗೆ ಪರೋಕ್ಷವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಜ್ಞಾನವಾಯಿತೆಂದೂ ತನ್ನ ದುಃಖವು ಹೋಯಿತೆಂದೂ ತಾನು ತೃಪ್ತನಾದೆನೆಂದೂ ತೋರುವ ಮುಂದಿನ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಜೀವನನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿದಂತೆ ತೋರುವವೇ ಹೊರತು ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಎದ್ದುಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲನೆ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಕೂಟಸ್ಥನಿಗೂ ಕೊನೆಯ ಐದವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಜೀವನಿಗೂ ಗಂಟುಹಾಕಬಹುದೆಂದು ತೋರಬಹುದು. ಅದೂ ಸಲ್ಲುವದಿಲ್ಲ. ಮೊದಲನೆ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳೂ ಜೀವನನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. 'ನಾನು ಅರಿಯದವನು; ಕೂಟಸ್ಥನಿರುವನೆಂದು ನನಗೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳೂ ಜೀವನ ಅನುಭವದಲ್ಲಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನೂ ಚಿದಾಭಾಸನಿಗೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಹಿಂದಿನ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವದೂ ನಿಜ. ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಅವರು ಹಾಗೆ ಹೇಳಿರುವರು. 'ನಾನು ಅರಿಯದವ'ನೆಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನವು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ತೋರುವದನ್ನು ನೋಡಿ ನಾವು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಜೀವನ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದೇವೆ. ಪರೋಕ್ಷ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ—ಎಂಬೆರಡು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ಧ್ವಂಸವಾದರೆ ಆ ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯವಾಗಿ ಕೂಟಸ್ಥನಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಕೂಟಸ್ಥನು ಬೆಳಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುವ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಆವರಣಗಳೂ ನಾಶವಾಗುವವು. ಕೂಟಸ್ಥನಿರುವನೆಂಬಿಷ್ಟು ಮಾತ್ರದ ಅರಿವಾದಾಗ ಕೂಟಸ್ಥನಿಲ್ಲವೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಆವರಣವು ಹೋಗುವದು. 'ನಾನು ಕೂಟಸ್ಥನಾದೆ'ನೆಂಬರಿವಾದಾಗ ಕೂಟಸ್ಥನು ತೋರಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಆವರಣವು ಹೋಗುವದು. ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಕೂಟಸ್ಥನು ತೋರಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಆವರಣದ ಅಂಶವು ಹೋದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತೋರುತ್ತಿದ್ದ ಜೀವತ್ವವೇ ಕಾಣದೆ ಹೋಗುವದರಿಂದ 'ನಾನು

ಮಾಡುವವ'ನೆಂಬ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಸಂಸಾರದುಃಖವೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೆಸರಿಲ್ಲದಂತಾಗುವದು. ಸಂಸಾರದ ದುಃಖಗಳೆಲ್ಲ ಹೋಗುತ್ತಲೆ 'ತಾನು ಯಾವಾಗಲೂ ಮುಕ್ತನೇ' ಎಂಬ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗಿ ಮತ್ತೆ ದುಃಖವು ತಲೆ ಎತ್ತುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ತೃಪ್ತಿಯು ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ತಾಂಡವವಾಡುವದು. ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಾಗ ಈ ಏಳು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಮಾತೇಕೆಂದು ತೋರಬಹುದು. ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿ- ಎಂಬೆರಡವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಜೀವನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದು ಕಂಡುಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಉಳಿದ ಐದು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುವದು ಮೇರೆಯನ್ನು ಮೀರಿದಂತಾಗುವದಿಲ್ಲ.

ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಂದ 'ಈ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ ಆತ್ಮನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರಬೇಕೇ ಹೊರತು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಲಾಗದೆಂದು ತೋರಬಹುದು.

ಆತ್ಮನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೂ ತಿಳಿಯಬರಬಹುದು ೪೯—೫೭

ಆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂಬುದು ಎರಡುಬಗೆ: ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂಬುದು ಒಂದು; ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗುವವನೆಂದು ಬುದ್ಧಿಗೆ ತಿಳಿಯಬರುವದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂಬುದು ಒಂದು. ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗುವದೆಂಬುದರಿಂದಲೆ ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದಾಯಿತು. ಆದರೂ ಅಂಥ ಬ್ರಹ್ಮ ಉಂಟೆಂದು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬರುವದೂ ಉಂಟು. ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಉಂಟೆಂದು ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಿಯು ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಪರೋಕ್ಷಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗುವದಾಗಿದ್ದೇ ಇರುವದು. ಬ್ರಹ್ಮವು ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗುವದೆಂಬುದು ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹಗೆಯೇನೂ ಅಲ್ಲ. ತನ್ನೊಳಗಿರುವವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮದ

ಅರಿವು ಪರೋಕ್ಷವೆಂತಾಯಿತೆಂದರೆ: 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವಾದೆ'ನೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಉಂಟೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿದದ್ದು ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವೆನಿಸುವದು. 'ನಾನೇ ಬ್ರಹ್ಮವಾದೆ'ನೆಂದು ತಿಳಿಯದಿದ್ದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಆ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವಾದದ್ದು ಕೊನೆಗೆ ಸುಳ್ಳಾಗಬೇಕು. ಈ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಸುಳ್ಳಾಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಪ್ರಮಾಣವು ಮುಂದೆ ಬಂದರೆ ಆಗ ಆ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಸುಳ್ಳಾದೀತು. ಅಂಥ ಪ್ರಮಾಣವೆಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಇನ್ನು 'ಇದು ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾಣಲಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಭ್ರಮವೆನ್ನೋಣವೆಂದರೆ 'ಇದು ಸ್ವರ್ಗ'ವೆಂದಾಗಿ ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾಣದ್ದರಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಜ್ಞಾನವೂ ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದೀತು. ಇದು ಮೇರೆಯನ್ನು ಮೀರಿದ ಮಾತು. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಇದು ಬ್ರಹ್ಮ'ವೆಂದಾಗದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದು ಭ್ರಮವಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲಿಕ್ಕಾಗುವದಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ತನ್ನೊಳಗಣ ಆತ್ಮಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಮೆಯಾಗಲಾರದು. ಬ್ರಹ್ಮವು ಪರೋಕ್ಷವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಅದು ಸುಳ್ಳಾಗುತ್ತಿತ್ತು. 'ಇದು ಬ್ರಹ್ಮ'ವೆಂದು ಬೆಳಗುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಮವಲ್ಲ. ತನ್ನೊಳಗಣ ಆತ್ಮವೆಂಬಂಶವನ್ನರಿಯದ್ದರಿಂದಲೂ ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲ. ಗಡಿಗೆಯನ್ನರಿತಾಗ ಅದರ ಕೆಲವಂಶಗಳನ್ನರಿಯದಿದ್ದರೂ ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅಂಶಗಳುಳ್ಳ ಗಡಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವಂಶಗಳನ್ನರಿಯದಿರಬಹುದಾದರೂ ಅಂಶಗಳಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ತನ್ನೊಳಗಣದೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನರಿಯದಿರುವದೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಒಪ್ಪುವದೆಂದರೆ ನಾವು ಕಳೆಯಬೇಕಾಗಿರುವ ಎರಡು ಅಂಶಗಳೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಲಾಗಿರುವವು. ಅವು ಯಾವವೆಂದರೆ: ಬ್ರಹ್ಮವಿಲ್ಲವೆಂಬುದೊಂದಂಶ; ಬ್ರಹ್ಮವು ತೋರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೊಂದಂಶ.

ಬ್ರಹ್ಮವಿಲ್ಲವೆಂಬಂಶವು ಕೂಟಸ್ಥಬ್ರಹ್ಮವಿರುವದೆಂಬ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೋಗುತ್ತದೆ; ಬ್ರಹ್ಮವು ತೋರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅಂಶವು 'ಆ ಕೂಟಸ್ಥಬ್ರಹ್ಮವು ನಾನೇ' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹತ್ತನೆಯವನು ಸಾಯಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಇರುವನೆಂದೂ ಗೆಳೆಯನು ಹೇಳಿದಾಗ ಆದ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗದೆ ಹೇಗೆ ನಿಜವಾದದ್ದೋ ಹಾಗೆ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿರುವದೆಂದರಿತ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವೂ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗದೆ ನಿಜವಾದದ್ದಾಗುವದು.

ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ ೫೮–೮೨

ಬ್ರಹ್ಮನಿಲ್ಲವೆಂಬ ಆವರಣಾಂಶವನ್ನು ಕಳೆಯುವ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತಷ್ಟೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ತೋರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಆವರಣಾಂಶವನ್ನು ಕಳೆಯುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ದೃಷ್ಟಾಂತ ಉಂಟು. ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿರುವದೆಂಬಿಷ್ಟೇ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಿನ್ನೇನೆಂದರೆ: ವಿಚಾರದೊಡನೆ ಕೂಡಿದ ಮಹಾವಾಕ್ಯ. 'ಈ ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಮೊದಲು ಉಂಟೆಂದು ಅರಿಯಲಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಈಗ 'ತಾನೇ' ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವದು. 'ನೀನೇ ಹತ್ತನೆಯವನು' ಎಂದು ಗೆಳೆಯನು ಹೇಳಿದಾಗ ಮೊದಲು ಉಂಟೆಂದು ಅರಿಯಲಾದ ಹತ್ತನೆಯವನು ಈಗ 'ತಾನೇ' ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವದೇ ದೃಷ್ಟಾಂತ. 'ನೀನು ಹತ್ತನೆಯವನನ್ನು ಇರುವನೆಂದು ಹೇಳಿದೆಯಲ್ಲ! ಅವನೆಲ್ಲಿ?' ಎಂದು ಗೆಳೆಯನನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ಗೆಳೆಯನು 'ನೀನೇ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಹತ್ತನೆಯವನು ತನ್ನನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಉಳಿದ ಒಂಬತ್ತು ಮಂದಿಯನ್ನೂ ಎಣಿಸಿ ತಾನೇ ಹತ್ತನೆಯವನಾದೆನೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ಅವನ ವಿಚಾರ. ಹೀಗೆ ವಿಚಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಅರಿವು ಮುಂದೆ ಕದಲುವದಿಲ್ಲ. 'ನಾನು ಹತ್ತನೆಯವನಾದೆ'ನೆಂದು ಅವನಿಗೆ ವಿಚಾರ

ದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಬಾಧೆ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಎಣಿಸುವಾಗ ಉಳಿದ ಒಂಬತ್ತುಮಂದಿಯನ್ನು ಅವರ ಸಾಲಿನ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೋ ನಡುವಣಿಂದಲೋ ತುದಿಯಿಂದಲೋ ಎಲ್ಲಿಂದ ಎಣಿಸಿದರೂ 'ತಾನು ಹತ್ತನೆಯವನಹುದೋ ಅಲ್ಲವೋ?' ಎಂಬ ಸಂಶಯ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಸದ್ರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ಇತ್ತೆಂಬ ಮತ್ತು ಅದು ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳದ್ದೆಂಬ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದಿರುವದೆಂದು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿದು ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಒಳಹೊಕ್ಕಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಆಲೋಚನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಆ ಬ್ರಹ್ಮವೆ ತನ್ನೊಳಗೆ ಆತ್ಮವಾಗಿರುವದೆಂದು ಮನಗಂಡು ಅವನು 'ಆ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ ನೀನು' ಎಂಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯದಿಂದ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವಾದೆ'ನೆಂದು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವನು. ಹೀಗೆ ಮಹಾವಾಕ್ಯವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿ 'ನಾನು ಬ್ರಹ' ವೆಂದು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಪಂಚಕೋಶಗಳ ಮೊದಲಲ್ಲಿ, ನಡುವೆಯಲ್ಲಿ, ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ-ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರ ಉಂಟಾದರೂ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಅಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಅನ್ನಮಯ ಮೊದಲಾದ ಕೋಶಗಳೇ 'ನಾ'ನೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿ ಮತ್ತೆ ತಲೆಎತ್ತುವದಿಲ್ಲ. ತೈತ್ತಿರೀಯ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನೆಲ್ಲ ಕಡೆದು ನೋಡಿದರೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಮೇಲೆ ತೇಲುವದು. ಹಿಂದೆ ಭೃಗುವೆಂಬ ಮಗನನ್ನು ಕುರಿತು ತಂದೆಯಾದ ವರುಣನು 'ಈ ಜಗತ್ತು ಯಾವದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವದೋ, ಯಾವದರಿಂದ ಜೀವಿಸಿರುವದೋ, ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ಅಡಗುವದೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ' ವೆಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಭೃಗು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದೊಂದುಂಟೆಂದು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿದನು. ಆಮೇಲೆ ಅನ್ನಮಯ ಮೊದಲಾದ ಐದುಕೋಶಗಳ ಹಣೆಯ ಬರೆಹದ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತ ಇವೊಂದೂ ಆತ್ಮವಲ್ಲವೆಂದರಿತು ಆ ಐದುಕೋಶಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತನ್ನೊಳಗಿರುವ ಆತ್ಮವನ್ನೆ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರಿತನು. ಈ ತೈತ್ತಿರೀಯಕಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ 'ನೀನು ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ಹೇಳದಿದ್ದರೂ ಆತ್ಮನನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿ

ಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾದ ಅನ್ನಮಯ ಮೊದಲಾದ ಸ್ಥಲಗಳನ್ನು ತಂದೆಯು ಭೃಗುವಿಗೆ ತೋರಿಸಿದನು. ಅನ್ನಮಯ ಮೊದಲಾದ ಕೋಶಗಳ ಬಲೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತ ಒಳಹೊಕ್ಕರೆ ತನ್ನೊಳ ಗಿರುವ ಆತ್ಮದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾದೀತೇ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮದ ಸಾಕ್ಷಾ ತ್ಕಾರವೆಂತಾದೀತೆಂದು ಸಂಶಯವು ಬರಬಹುದು. ಆ ಭೃಗು ಐದು ಕೋಶಗಳನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಒಳಗೊಳಗೆ ಹೋಗುತ್ತ ತೀರ ಒಳಗೆ ಆನಂದಮಯದ ಪುಚ್ಛವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಆನಂದವನ್ನು ತನ್ನ ಒಳಗಿನ ಆತ್ಮವಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಂಡು ತನ್ನ ತಂದೆಯು ತನಗೆ ಹೇ ಳಿದ ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣಗಳೆಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಆನಂದದಿಂದಲೆ ಎಲ್ಲವೂ ಹುಟ್ಟಿ ಇದ್ದು ಹೋಗುವವೆಂಬ ಮುಂತಾದ್ದೆಲ್ಲ, ಈ ಆನಂದಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವ ದೆಂದು ಕೂಡಿಸಿಕೊಂಡನು. ಬ್ರಹ್ಮವು ತನ್ನೊಳಗಣ ಆತ್ಮಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಹಾಗೆ ಕೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೇ ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಐದುಕೋಶಗಳ ರೂಪವಾದ ಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಚಿದಾಕಾಶವಾಗಿ ರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಒಳಗಣ ಆತ್ಮವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳು ವದು. ಮೊದಲು ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಆಮೇಲೆ ವಿಚಾರದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ತೈತ್ತಿರೀಯಕಶ್ರುತಿಯ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತಷ್ಟೆ. ಈಗ ಛಾಂದೋಗ್ಯಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವು ಹೇಳ ಲಾಗುವದು. 'ಯಾವ ಆತ್ಮನು ಪಾಪವಿಲ್ಲದವನೋ' ಎಂಬ ಮುಂ ತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿರುವದೆಂದು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಅರಿತ ಇಂದ್ರನು ಆಮೇಲೆ ವಿಚಾರದಿಂದ ತನ್ನ ಮೂರುದೇಹಗಳನ್ನೂ ತಾ ನಲ್ಲವೆಂದರಿಯುವದರ ಮೂಲಕ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನ ಗುರುವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಬಳಿಗೆ ನಾಲ್ಕುಸಲ ಹೋದನು. ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಐತರೇಯಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಿ. 'ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಎರಡನೆಯದೆಂಬುದಿಲ್ಲದ ಆತ್ಮರೂಪವಾಗಿತ್ತು' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಉಂಟೆಂಬುದನ್ನು ಪರೋಕ್ಷ ವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿ ಅದು ಲೋಕಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬೇಕೆಂದು ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿತೆಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಆದರಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಕಲ್ಪನೆ

ಯುಂಟಾದದ್ದನ್ನು ಹೇಳಿ ಈ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಸೂಚಿಸಿ ಪ್ರಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾದ ಒಳಗಣ ಆತ್ಮವೆ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಹೇಳಿ ಶ್ರುತಿಯು ತನ್ನ ಮಾತನ್ನು ಮುಗಿಸಿದೆ. 'ಹತ್ತನೆಯವನಿದ್ದಾನೆ'ಯೆಂಬಂತಿರುವ ಒಳವಾಕ್ಯಗಳ ಮಾತಿನಿಂದ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುವದು. 'ನೀನು ಹತ್ತನೆಯವನು' ಎಂಬಂತಿರುವ ಮುಖ್ಯವಾಕ್ಯದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ವಿಚಾರದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು. ಇದು ನಮ್ಮ ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಾತಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಡುವದೇ ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಕೆಲಸವೆಂದು ವಾಕ್ಯವೃತ್ತಿಯೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ **ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರವರು** ಅಪ್ಪಣೆಕೊಡಿಸಿರುವರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ವಾಕ್ಯವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ:—

"ನಾನು ನಾನೆಂಬ ಅರಿವಿಗೂ ಮಾತಿಗೂ ಆಧಾರವಾಗಿ ಅಂತಃಕರಣದೊಡನೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಅರಿವೇ ಮಹಾವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥ. ಮಾಯೆಯ ಸಂಬಂಧಗೊಂಡು ಜಗತ್ಕಾರಣನಾಗಿ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಪರೋಕ್ಷನಾಗಿ ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನ-ಮೊದಲಾದ ಸ್ವರೂಪದವನೆನಿಸಿದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಮಹಾವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ 'ಅದು' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥ. ಈಗ 'ಅದು ನೀನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಹೇಗೆ ಕೂಡುವದೆಂದು ನೋಡಬೇಕು. ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಎರಡು ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವು ಪರೋಕ್ಷವಾದ ಅಖಂಡಬ್ರಹ್ಮದ ಪರವಾಗಿಯೂ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹೇಳುವದಾಗಿಯೂ ದೇಹ ಮೊದಲಾದ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಪರಿಮಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವದಾಗಿಯೂ ಇರುವದು. ಹೀಗೆ ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಿರುವದರಿಂದ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಶಕ್ತಿವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಒಂದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯನ್ನಾ

ಶ್ರಯಿಸಬೇಕು. 'ಆ ದೇವದತ್ತನು ಇವನು' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧಾಂಶಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಏಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತೆ 'ಅದು ನೀನು' ಮೊದಲಾದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿರುದ್ಧಾಂಶಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಏಕತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಲಕ್ಷಣಾ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು. 'ಆ ದೇವದತ್ತನು ಇವನು' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಆ' ಎಂಬುದರಿಂದ ಪರೋಕ್ಷತ್ವ, ಆಗಿನ ದೇಶ, ಆಗಿನ ಕಾಲ, ಆಗಿನ ಸಂಬಂಧ- ಮೊದಲಾದವು ತೋರುತ್ತವೆ. 'ಇವನು' ಎಂಬುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತ್ವ, ಈಗಿನ ದೇಶ, ಈಗಿನ ಕಾಲ, ಈಗಿನ ಸಂಬಂಧ-ಮೊದಲಾದವು ತೋರುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಒಂದೊಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟು ವ್ಯಕ್ತಿಮಾತ್ರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥವು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ 'ಅದು' ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿರುವ ಪರೋಕ್ಷತ್ವವೂ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವೂ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತ್ವವೂ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವೂ ಒಂದೊಕ್ಕೊಂದು ವಿರೋಧವಾದವುಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಅರ್ಥವು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಸಂಸರ್ಗರೂಪವಾಗಿಯಾಗಲಿ, ವಿಶಿಷ್ಟರೂಪವಾಗಿಯಾಗಲಿ ಆಗುವವು. 'ನೀನು ಆಕಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಯಾರನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವದೊ ಅವನೆಂಬ ಅರ್ಥವಾಗುವದು. 'ಆಕಳನ್ನು' ಎಂಬುದರಿಂದ ಒಂದು ಪಶುವಿಶೇಷವು ನೆನಪಿಗೆ ಬರುವದು. 'ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂಬುದರಿಂದ ಒಂದು ಕೆಲಸದ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗುವದು. ಈ ಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಳಿಗೆ ತೋರುವ ಸಂಬಂಧವೇ ಸಂಸರ್ಗವೆಂಬ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ. 'ಕಪ್ಪಾದದ್ದೂ ದೊಡ್ಡದಾದದ್ದೂ ವಾಸನೆಯುಳ್ಳದ್ದೂ ಆದ ಕನ್ನೈದಿಲೆ' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ 'ಕಪ್ಪು ಮೊದಲಾದಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಕನ್ನೈದಿಲೆ' ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವದು. ಇಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪು ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಕನ್ನೈದಿಲೆಯೇ ವಿಶಿಷ್ಟವೆಂಬ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ. ಮಹಾವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಬಗೆಗಳಿಗೂ ಅವ

ಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಪರಿಮಿತಿಯುಳ್ಳ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳ ಬೋಧೆಯಾಗುವದು. ಮಹಾವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಬಗೆಗಳಿಗೂ ಅಖಂಡವಾದ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಬೋಧೆಯಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಬೇಕು. ಎಲ್ಲರ ಒಳಗೂ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾಗಿ ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಯಾವನು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವನೋ ಆ ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಆನಂದವೇ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಪರಮಾತ್ಮನಾಗುವನೆಂದೂ ಆ ಅದ್ವಿತೀಯಾನಂದರೂಪನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಳಗಣ ಅರಿವೇ ಮುಖ್ಯಸ್ವರೂಪವಾದ ಒಳಗಣ ಆತ್ಮನಾಗುವನೆಂದೂ ತೋರಿಸುವದೇ ಅಖಂಡೈಕರಸರೂಪವಾದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ."

ಹೀಗೆ ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ಒಬ್ಬರ ಸ್ವರೂಪವು ಇನ್ನೊಬ್ಬರದಾಗುವದೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗ ಆಗುವದೋ ಆಗಲೇ 'ಅದು ನೀನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವಾದ ಒಳಗಣ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಬಂದಿದ್ದ ಜೀವಭಾವದ ಹುಟ್ಟಳಿಯುವದು. ಇದೇ ವಿಚಾರದಿಂದಾಗುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ಫಲ. ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದಿಂದ ಒಳಗಣ ಆತ್ಮದ ಜೀವಭಾವ ಹೋಗುವದೊಂದೇ ಅಲ್ಲ; 'ಅದು' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಪರೋಕ್ಷತ್ವವೂ ಹುಟ್ಟಳಿಯುವದು. ಇದರಿಂದ ಲಾಭವೇನೆಂದರೆ : ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾದ ಒಳಗಣ ಆತ್ಮನೆ ಅಖಂಡೈಕರಸಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪನಾಗಿ ಉಳಿಯುವನು. ನಿಜಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿರುವಾಗ ಮಹಾವಾಕ್ಯದಿಂದ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದು ಕೆಲವರು ಕನವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಜ್ಞಾನವನ್ನು ಎಷ್ಟು ಹೊಗಳಿದರೂ ತೀರದು! ಮಹಾವಾಕ್ಯದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮಾತಿದ್ದರೂ ಅನುಮಾನವೆಂಬ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಸ್ವರ್ಗಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯದಂತೆ ಮಹಾವಾಕ್ಯವೂ ವಾಕ್ಯವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಉಂಟುಮಾ

ಡೀತೆಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಈ ನಿಯಮವು ಎಲ್ಲ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಹತ್ತು ವದಿಲ್ಲ. 'ನೀನೇ ಹತ್ತನೆಯವನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವೂ ವಾಕ್ಯವೇ ಆದರೂ ಅದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗಿರುವದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. 'ನೀನು' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವಾದ ಜೀವನು ಪರೋಕ್ಷನಾಗು ವದು ಎಂದಿಗೂ ಶಕ್ಯವೇ ಅಲ್ಲವಾದರೂ ಅವನು ಪರೋಕ್ಷವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವನ್ನು ಬಯಸಿದನೆಂದೂ ಅದರಿಂದ ತನಗೆ ಮೊದಲಿದ್ದ ಪ್ರತ್ಯ ಕ್ಷತ್ವವೆ ಹಾರಿಹೋಯಿತೆಂದೂ ಹೇಳುವ ಯುಕ್ತಿಯು ಬಹುಚೆನ್ನಾ ಗಿದೆ! ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಾಗಿರುವ ಜೀವನು ಪರೋಕ್ಷವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವನ್ನು ಬಯಸಿ ತನ್ನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡನೆಂ ಬುದು ನಿನಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದರೆ ಬಡ್ಡಿಯನ್ನು ಬಯಸಿದವನಿಗೆ ಅಸಲಿಗೇ ಮೋಸವಾಯಿತೆಂಬ ಗಾದೆಯ ಮಾತು ನಿನ್ನಿಂದ ಸಾರ್ಥಕವಾ ದಂತಾಯಿತು.

ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ವಿವರಣೆ ೮೩–೯೬

ಅಂತಃಕರಣದಿಂದ ಪರಿಮಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಚಿದ್ರೂಪನಾದ ಜೀವನು ತನಗೆ ಅಂತಃಕರಣದ ಸಂಬಂಧವಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ನಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತು ಯಾವದೊಂದು ಉಪಾ ಧಿಯೂ ಇಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಹೇಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದೀ ತೆಂದು ಆಕ್ಷೇಪವು ತೋರಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಯಾವದೊಂದು ಉಪಾಧಿಯೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ: 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಾದೆ'ನೆಂದರಿವಾಗು ವಾಗ ಆ ಅರಿವು ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾಗಿಯೇ ಇರುವದರಿಂದ ಆ ಅರಿವಿನೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕುಬಿದ್ದ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಉಪಾಧಿಯುಳ್ಳದ್ದೆ ಆಯಿತು. ಅರಿಯಲಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಿಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರ ಅರಿವಾಗಲಾರದು. ಜೀವನಿಗೆ ವಿದೇಹಕೈವಲ್ಯವಾಗುವ ವರೆಗೂ ಅಂತಃಕರಣವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯು ಹೋಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದ ರಿಂದ ಅರಿವಿನೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕುಬಿದ್ದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕೂಡ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಜೀವನಿಗೊಂದು ಬಗೆಯ ಉಪಾಧಿ; ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೊಂದು ಬಗೆಯ ಉಪಾಧಿ. ಅಂತಃಕರಣದ ಸಂಬಂಧಗೊಂ

ಡಿರುವದು ಜೀವನ ಉಪಾಧಿ; ಅಂತಃಕರಣದ ಸಂಬಂಧಗೊಳ್ಳದಿರುವದು ಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾಧಿ. ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಇಲ್ಲ. ಅಂತಃಕರಣದ ಸಂಬಂಧಗೊಂಡಿರುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥ ಇರುವದರಿಂದ ಅದು ಉಪಾಧಿಯಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತು ಅದರ ಸಂಬಂಧಗೊಳ್ಳದಿರುವಿಕೆಯೆಂಬ ಪದಾರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಉಪಾಧಿಯಾದೀತೆಂದು ತೋರಬಹುದು. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತು ಅನುಭವವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಹೇಳುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳ ಮೇಲೆಲ್ಲ ಅವುಗಳ ಬುಡದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಇರುವಿಕೆಯ ಬೆಳಕು ಬಿದ್ದು ಅವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುವವೆನಿಸುವವು. ಇರುವ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ ಮಾತೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯನ್ನೂ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವೆಂದು* ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಒಪ್ಪಿ

---

* ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯನ್ನು ಇರುವ ಪದಾರ್ಥವೆಂದು ಬಾಯಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪದೆ ಹೋದರೂ ಎಲ್ಲರೂ ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ನಡೆವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ: ರಾಮಯ್ಯನೆಂಬುವನು ಒಂದು ಪಂಚಾಯತಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಶಿವಪ್ಪನೆಂಬುವನು ನ್ಯಾಯಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವನು ಕೃಷ್ಣರಾಯನನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಕೃಷ್ಣರಾಯನು ನ್ಯಾಯಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ನ್ಯಾಯಾಧಿಪತಿಯು ಅವನಿಂದ 'ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಇದ್ದಹಾಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಆಣೆ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಮೇಲೆ ಕೃಷ್ಣರಾಯನು ಆ ಪಂಚಾಯತಿಯಲ್ಲಿ 'ರಾಮಯ್ಯನು ಇರಲಿಲ್ಲ'ವೆಂದು ನುಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯನ್ನು ಪದಾರ್ಥವೆನ್ನುವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಹಾದಿಯವನಲ್ಲವಾದರೂ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಿಪುಣನಾದ ಆ ನ್ಯಾಯಾಧಿಪತಿಯು ಆ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕನೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಇದ್ದಹಾಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇನೆಂದವನು 'ಇರಲಿಲ್ಲ' ವೆಂದು ಹೇಳಿರುವದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯೆಂಬುದೊಂದಿದ್ದಂತಾಯಿತೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಗಡಿಗೆ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ, ಬಟ್ಟೆ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ—ಮೊದಲಾದವುಗಳಿರುವವೆನ್ನುವಾಗ ಯಾವದರ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುವದೊ ಆ ವಸ್ತು ಹೇಳುವವನ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಎದ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದು ಹೊರಗೆ ಇಲ್ಲದ್ದೆ

ಕೊಂಡಿವೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಇರುವಿಕೆಯುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥವು ಉಪಾಧಿಯಾದಂತೆ ಆದರ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯೂ ಏಕೆ ಉಪಾಧಿಯಾಗಬಾರದು? ಒಂದನ್ನು ಇರುವದೆಂಬ ಗುರ್ತಿನಿಂದ ನಿಲುಕಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಇಲ್ಲದ್ದೆಂಬ ಗುರ್ತಿನಿಂದ ನಿಲುಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇರುವದು, ಇಲ್ಲದ್ದು—ಈ ಎರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಯವು ನಿಜ. ಆದರೇನು? ಬೇಡಿಯು ಕಬ್ಬಿಣದ್ದಾದರೇನು? ಚಿನ್ನದ್ದಾದರೇನು? ಒಬ್ಬನ ಓಡಾಟಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನು ಮಾಡುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಯ ಈ ಎರಡೂ ಸಮಾನವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂತಃಕರಣದ ಸಂಬಂಧಗೊಳ್ಳದಿರುವಿಕೆಯೂ ಉಪಾಧಿಯೇ ಆಗುವದು. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ದೇಹ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ಜಗತ್ತನ್ನೂ 'ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ'ವೆಂದು ಬಿಡಿಸಿ ಕಳೆಯುವ ದಾರಿಯಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತಸ್ವರೂಪವಾದದ್ದೆಂದು ಇರುವದನ್ನು ಹೇಳುವ ದಾರಿಯಿಂದಲೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಎರಡುಬಗೆಯ ಉಪಾಯಗಳ ದಾರಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವವೆಂದು ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವರು. ಬ್ರಹ್ಮದ ಹೊರತು ಉಳಿದದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಇದಲ್ಲವೆಂದು ತೆಗೆದೊಗೆಯುವದೇ ವೇದಾಂತದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾದರೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವಾದ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನು ಕೂಡ ತೆಗೆದೊಗೆಯಬೇಕಾಗುವದರಿಂದ ಆ ಮೇಲೆ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವಾದೆ'ನೆಂದಾಗುವದು ಹೇಗೆಂದು ಆಕ್ಷೇಪವು ಬಂದರೆ ಸಮಾಧಾನ ಉಂಟು. ಹಿಂದೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥಗಳ ಕೆಲವಂಶಗಳನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆಂದಾಗ ಜಡವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದೆವೇ ಹೊರತು ಚೇತನನಾದ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನು ಬಿಡಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮ'ನೆಂಬ ಅರಿವು ಬರಬಹುದು. ಜಡಾಂಶಗಳನ್ನು ತೆಗೆದೊಗೆದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. 'ನಾನು' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥದೊಳಗಿರುವ ಜಡಾಂಶವಾದ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು 'ಇದು ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲ'ವೆಂದು ತೆಗೆದೊಗೆದು ಉಳಿದ ಚಿದ್ರೂಪನಾದ ಕೂಟಸ್ಥನಲ್ಲಿ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮ'ವೆಂಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿದ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವು ಅನು

ಭವದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದು. ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗುವವನಾದ್ದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯ ವೃತ್ತಿಯೊಳಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕನೆಂಬ ಸಂಶಯವು ಬರಬಹುದು. ಅವನು ಬುದ್ಧಿಯ ವೃತ್ತಿಗೆ ಒಳಪಡುವನೆಂದು ಅನುಭವಿಗಳಾದ ಹಿಂದಿನ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಬುದ್ಧಿಯ ವೃತ್ತಿಗೆ ಗಡಿಗೆಯು ಹೇಗೆ ಒಳಪಡುವದೊ ಹಾಗೆ 'ನಾನು ನನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗುಪವನು' ಎಂಬ ವೃತ್ತಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಒಳಪಡುವದು. ಒಳಗಣ ಆತ್ಮನು ಬೇರೊಂದರ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗುವವನಲ್ಲವೆಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ಅವನು ಬುದ್ಧಿಯ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಚಿದಾಭಾಸನಿಂದ ಬೆಳಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದರ್ಥ. ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯಕವಾದ ಆವರಣವು ಹೋಗುವದಕ್ಕಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಯ ವೃತ್ತಿಯು ಅದನ್ನು ಮುಸುಕಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿಯ ವೃತ್ತಿಯು ಮುಸುಕಿ ಆವರಣವನ್ನು ಕಳೆದ ಮೇಲೆ ಒಳಗಣ ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ಬೆಳಗುವನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ಬೆಳಗುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಚಿದಾಭಾಸನದೇನೂ ಕೆಲಸವಿಲ್ಲವೆಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಬುದ್ಧಿಯ ವೃತ್ತಿಯೂ ಚಿದಾಭಾಸನೂ ಇಬ್ಬರೂ ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ಮುಸುಕಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದ ಬುದ್ಧಿಯ ವೃತ್ತಿಯು 'ಗಡಿಗೆಯನ್ನರಿಯೆ'ನೆಂಬ ಆವರಣವನ್ನು ಕಳೆಯುವದು. ಆದರೂ ಗಡಿಗೆಯು ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ 'ಇದು ಗಡಿಗೆ'ಯೆಂದು ಚಿದಾಭಾಸನು ಬೆಳಗುವನು. ಇದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯಕವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ಹೋಗಬೇಕಾದರೆ ದೀಪವನ್ನು ಮರೆಮಾಡಿರುವ ಗಡಿಗೆಯನ್ನೊಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಕೋಲು ಬೇಕಾದಂತೆ ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದ ಬುದ್ಧಿಯ ವೃತ್ತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಮುಸುಕಲೇ ಬೇಕು. ಆ ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೆ ಬೆಳಗುವನಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಬುದ್ಧಿಯ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಚಿದಾಭಾಸನಿದ್ದರೂ, ದೀಪವನ್ನು ಬೆಳಗುವದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ದೀಪದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲದಂತೆ, ಅವನ ಕೆಲಸವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಕತ್ತಲೆಯು ಮುಸುಕಿರುವ ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾದರೆ ಕಣ್ಣು ಮತ್ತು ದೀಪ

ಎಂಬೆರಡೂ ಬೇಕು; ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವ ದೀಪವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾದರೆ ಕಣ್ಣೊಂದು ಸಾಕೇ ಹೊರತು ದೀಪವೂ ಬೇಕೆನಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಹೋಗುವದಕ್ಕಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಯ ವೃತ್ತಿಯ ಸಹಾಯ ಒಂದು ಸಾಕು; ಚಿದಾಭಾಸನ ಸಹಾಯವೇನೂ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅದರ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಚಿದಾಭಾಸನು ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಇದ್ದೇ ಇರುವದ ರಿಂದ ಗಡಿಗೆ ಮೊದಲಾದವು ಚಿದಾಭಾಸನಿಂದ ಬೆಳಗಿದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಚಿದಾಭಾಸನಿಂದ ಬೆಳಗಿದಂತೆಯೇ ತಾನಾಗಿ ಆಗುವದೆಂದು ತೋರಿದ ರೂ ಅವನು ಆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಮುಂದೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಬೆಳಗಲಾ ರನು. ನಡುಹಗಲಿನ ಬಿರುಬಿಸಿಲಿನ ನಡುವೆ ದೀಪದ ಬೆಳಕು ಇದ್ದರೂ ಅದು ಆ ಬಿಸಿಲಿನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ತೋರಿದಂತೆ ಈ ಚಿದಾಭಾಸನು ಆ ಒಳ ಗಣ ಆತ್ಮದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ಹೋಗಿರುವನೆಂದರಿಯಬೇಕು. ಆದ್ದ ರಿಂದ ಅವನು ಗಡಿಗೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಬೆಳಗಿದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಬೆಳಗಿದವನಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರಮಾತೃವಿಗೆ ಗೋಚರವಾದ ಪ್ರಮೇಯವಲ್ಲ ವೆಂದೂ ಆದಿ ಇಲ್ಲದ್ದೆಂದೂ ಹೇಳಿರುವ ಅಮೃತಬಿಂದೂಪನಿಷತ್ತಿನ ಮಾತಿನಿಂದ ಅದು ಚಿದಾಭಾಸನಿಂದ ಬೆಳಗುವದಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು. ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೆ ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುವ ಕಠಶ್ರುತಿಯ ಮಾತಿನಿಂದ ಅದು ಬುದ್ಧಿಯ ವೃತ್ತಿಗೆ ಒಳಗಾಗುವದೆಂದಾಯಿತು. ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿ ಎಂಬೆರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಜೀವನಲ್ಲಿರುವವೆಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತ ರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೆ ತನ್ನೊಳಗಣ ಆತ್ಮವೆಂಬರಿವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಆ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗುವ ಪರಮಾತ್ಮನು ನಾನಾದೆ' ನೆಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ರುವದು.

ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರದ ಮೂಲಕವಾಗಿ ತಿಳಿ

ದುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಒಂದೊಂದು ವೇಳೆ ಒಮ್ಮೆ ಶ್ರವಣಮಾಡುತ್ತಲೆ ಹೆಚ್ಚು ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದೆ ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗಬಹುದು; ಆದರೆ ಅದು ನೆಲೆಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಅದು ಗಟ್ಟಿಯಾಗುವದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರವಣ, ಮನನ, ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ—ಇವುಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕೆಂದು ಬೋಧಿಸಿ **ಭಗವಾನ್ ವ್ಯಾಸರೂ** ಸೂತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವರು; **ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ** ಅದರ ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ ತೋರಿಸಿರುವರು. 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವಾದೆ'ನೆಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿದ್ದರಿಂದುಂಟಾದ ಅರಿವು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುವವರೆಗೂ ಪುರುಷನು ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ ಬಿಗಿಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ವೇದಾಂತದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಲೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಯುಕ್ತಿಗೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಲೂ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಬೇಕೆಂದು **ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರವರು** ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಆ ಜ್ಞಾನವು ನೆಲೆಗೊಳ್ಳದೆ ಇರುವದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳುಂಟು. ಅವು ಯಾವವೆಂದರೆ: (೧) ಬೇರೆಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶ್ರುತಿಗಳು ಕಾಣಬರುವದರಿಂದ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರದೆಂಬುದು ಪ್ರಮಾಣದ ಅಸಂಭಾವನೆ. (೨) ಅಖಂಡೈಕರಸವಾದ ಆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಲೋಕದ ವಸ್ತುಗಳಿಗಿಂತ ತೀರ ಬೇರೆ ಬಗೆಯದೆಂಬ ಭಾವನೆ ಇಲ್ಲದಿರುವದು ಪ್ರಮೇಯದ ಅಸಂಭಾವನೆ. (೩) 'ನಾನು ಮಾಡುವವ'ನೆಂಬವುಂತಾದ ಅಭಿಮಾನಗಳು ಮತ್ತೆ ಬಂದು ಕಾಲುಹಾಕುವದು ವಿಪರೀತಭಾವನೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ವೇದಾಂತದ ಶ್ರವಣವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಬೇರೆಬೇರೆ ಶಾಖೆಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮುಖ್ಯಾಖ್ಯೆಯಿಂದಾಗುವ

ಅಭ್ಯಾಸಗಳ ವಿವರ ೯೭–೧೧೨

ಕರ್ಮವು ಹೋತೃವಿನಿಂದಾಗುವ ಹೌತ್ರವೆನಿಸುವದು ; ಯಜುಶ್ಶಾಖೆಯಿಂದಾಗುವ ಕರ್ಮವು ಅಧ್ವರ್ಯುವಿನಿಂದಾಗುವ ಆಧ್ವರ್ಯವವೆನಿಸುವದು; ಸಾಮಶಾಖೆಯಿಂದಾಗುವ ಕರ್ಮವು ಉದ್ಗಾತೃವಿನಿಂದಾಗುವ ಔದ್ಗಾತ್ರವೆನಿಸುವದು ; ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಯಕೆಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಮಳೆಯನ್ನು ಬಯಸಿ ಮಾಡುವದು ಕಾರೀರಿಯೆಂಬ ಯಜ್ಞ; ಆಯುಸ್ಸನ್ನು ಬಯಸುವದು ಶತಕೃಷ್ಣಲವೆಂಬ ಯಜ್ಞ. ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಭೇದವು ಕಾಣುವದು. ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುವಂಥ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯವೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇರುವದೆಂದು ಸಂಶಯಗೊಳ್ಳಬಾರದು. ಆ ಸಂಶಯವನ್ನು ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದಿರುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವೇದಾಂತಶ್ರವಣವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಮಾಡಿರುವದನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿರುವದನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಎಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪವಾದ ಒಳಗಣ ಆತ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವವೆಂದು ಮನಗಾಣುವದೇ ಶ್ರವಣ. 'ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವದೋ? ಅಥವಾ ಕರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವದೊ? ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವದೊ? ಅಥವಾ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವದೋ?' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಶಯಗಳನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸಮಾಧಾನಗೊಳಿಸುವ ಶ್ರವಣವು ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೊದಲನೆ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು. ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವು ಪ್ರಧಾನ ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಂದು ಪ್ರಮೇಯದ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಅಡ್ಡದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಹೊಂದಿಸಿ ಮನಗಾಣಿಸುವ ಮನನವು ಎರಡನೆ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು. ಎಷ್ಟು ಸಲ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದರೂ ಹಿಂದಿನ ಅನೇಕಜನ್ಮಗಳ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ 'ದೇಹವೇ ನಾ'ನೆಂಬ ಅರಿವೂ 'ಜಗತ್ತು ನಿಜವಾದ'ದ್ದೆಂಬ ಭಾವನೆಯೂ ತಟ್ಟನೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ತಲೆ ಎತ್ತುವದು. ಇದೇ ವಿಪರೀತಭಾವನೆ. ಮನಸ್ಸು ಬ್ರಹ್ಮದ ಕಡೆ ಒಮ್ಮುಖವಾಗುವದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪದೇಶ

ವನ್ನು ಹೊಂದುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಸಗುಣೋಪಾಸನೆಯು ಅಗತ್ಯವಿರುವದರಿಂದಲೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಗುಣೋಪಾಸನೆಗಳ ವಿಚಾರಗಳು ಬಹಳವಾಗಿ ಬಂದಿರುವವು. ಸಗುಣೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪದೇಶವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಮಾಡದೆ ಇದ್ದರೂ ಆಮೇಲಾದರೂ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಒಮ್ಮುಖವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಳಿಕ ಬ್ರಹ್ಮಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. 'ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಾ'ನೆಂದು ಚಿಂತಿಸುವದು, ಅದರ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಸಜ್ಜನರಿಗೆ ಹೇಳುವದು, ಅದರ ವಿಷಯವನ್ನೆ ಒಬ್ಬರಿಂದೊಬ್ಬರು ತಿಳಿಯುವದು, ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ನೆಲೆಗೊಳಿಸಿರುವದು—ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮಾಭ್ಯಾಸವೆಂದು ತಿಳಿದವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದವನಾಗಿ ತಾನು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವವನು ತನ್ನೊಳಗಣ ಆತ್ಮದ ರೂಪನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನೆ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲದಂತೆ ತಿಳಿದು ಆ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯನ್ನೆ ಬೆಳೆಸುತ್ತ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಒಮ್ಮುಖವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಿಷಯಗಳ ಹೆಸರನ್ನು ಕೂಡ ಎತ್ತಬಾರದೆಂದೂ ಅದರಿಂದ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಮಾತಿಗೂ ಬರೀ ಆಯಾಸವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಒಮ್ಮುಖತೆಯೂ ಕೆಡುವದೆಂದೂ ಶ್ರುತಿ ಇರುವದು. 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿದ್ದೇನೆ'ಂಬ ಅರಿವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ಯಾರು ನನ್ನನ್ನು ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದವನೆಂದು ಚಿಂತಿಸುತ್ತ ಹೊರಗಣ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಮನಸ್ಸು ಹಾಕದೆ ಯಾವಾಗಲೂ ನನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಮನಸ್ಸಿಟ್ಟು ನನ್ನ ರೂಪರಾಗಿರುವರೊ ಅಂಥವರಿಗೆ ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನು ದೊರಕಿಸುವ ಮತ್ತು ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಭಾರವನ್ನು ನಾನು ಹೊರುತ್ತೇನೆಂದು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿರುವನು. ಹೀಗೆ ವಿರುದ್ಧಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಕೆಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಒಮ್ಮುಖವಾಗಿ ಮಾಡುವ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವನ್ನು ಶ್ರುತಿಗಳೂ ಸ್ಮೃತಿಗಳೂ ಹೇಳುವವು. ದೇಹವೇ ನಾನೆಂಬ

ಬುದ್ಧಿಯೂ ಜಗತ್ತು ನಿಜವಾಗಿರುವದೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯೂ ವಿರುದ್ಧಭಾವನೆಗಳೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಉಂಟು. ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನಾದರೂ ಅದು ಇರುವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ವರೂಪವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧಭಾವನೆ ಅಥವಾ ವಿಪರೀತ ಭಾವನೆಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಕಪ್ಪೇಚಿಪ್ಪನ್ನು ನೋಡಿ ಕಪ್ಪೇಚಿಪ್ಪೆನ್ನದೆ ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದರಿಯುವದು ತಂದೆಯೇ ಮೊದಲಾದ ಬಂಧುಜನರನ್ನು ಹಗೆಗಳೆಂದರಿತ ಹಾಗೆ ವಿಪರೀತಭಾವನೆ. ಇದರಂತೆ ನೋಡಿದರೆ-ಆತ್ಮನು ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದವನು ; ಈ ಕಾಣುವ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳಾದದ್ದು ; ಹೀಗಿರುವಾಗ, ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ನಾನೆಂದೂ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿಜವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವದು ವಿಪರೀತಭಾವನೆ. ಈ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ನಿಜವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಹೋಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮದ ರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಾ'ನೆಂದು ಧ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕು ಮತ್ತು ಹೊರಗಣ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಇವೆರಡರಿಂದ ವಿಪರೀತಭಾವನೆಯು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟುವದು.

ಅಭ್ಯಾಸದ ನಿಯಮಗಳ ವಿಚಾರ ೧೧೩–೧೨೩

ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗಿಂತ ಆತ್ಮನು ಬೇರೆಯೆಂಬ ಮತ್ತು ದೇಹ ಮೊದಲಾದ ಹೊರಗಿನವೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಪಂಚಾಕ್ಷರಿ ಮೊದಲಾದ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಜಪಿಸಿದಂತೆಯೂ ಶಿವ ಮೊದಲಾದ ಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸಿದಂತೆಯೂ ನಿಯಮದಿಂದ ಮಾಡಬೇಕೋ ಹೇಗೆಂದು ವಿಚಾರ ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ಫಲವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಊಟ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಯಾವ ನಿಯಮವೂ ಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಊಟಕ್ಕೂ ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಹಸಿವು ಹೋಗಬೇಕೆಂದುಣ್ಣುವವನು ಹಸಿವಡಗುವದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಬೇಕೋ ಹಾಗೆ ಉಣ್ಣುವನೇ ಹೊರತು ಯಾವ ನಿಯಮವನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಹಸಿವೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವನು ಅನ್ನವಿದ್ದರೆ ಉಣ್ಣುವನು;

ಅನ್ನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಹಸಿವು ಮರೆಯುವದಕ್ಕಾಗಿ ಜೂಜು ಮೊದಲಾದ್ದರಲ್ಲಿ ಕಾಲವನ್ನು ಕಳೆಯುವನು ; ಅನ್ನವಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸು ಬಂದಂತೆ ನಿಂತಾದರೂ ತಿನ್ನುವನು, ಕುಳಿತುಕೊಂಡಾದರೂ ಉಣ್ಣುವನು, ನಡೆಯುತ್ತಲಾದರೂ ಮುಕ್ಕುವನು, ಮಲಗಿಕೊಂಡಾದರೂ ನುಂಗುವನು. ಹೇಗೆ ಉಂಡರೂ ಹಸಿವು ಅಡಗುವದು. ಆದರೆ ಉತ್ತಮವಾದ ಗತಿಯಾಗಬೇಕೆನ್ನುವವರು ಮಾತ್ರ ಊಟದಲ್ಲಿಯೂ ಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿಯಮವನ್ನು ನಡೆಸುವರು. ಜಪವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಸ್ನಾನ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಅದರಿಂದ ದೋಷ ಉಂಟಾಗುವದು. ಸ್ನಾನ ಪೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಜಪಿಸುವಾಗಲೂ ಸ್ವರ, ವರ್ಣ—ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಆಯಾನಿಯಮದಂತೆ ನುಡಿಯಬೇಕು. ಆ ನಿಯಮವನ್ನು ತಪ್ಪಿದರೆ ಆ ಅಪರಾಧವು ಯಜಮಾನನಿಗೆ ಹಾನಿಯನ್ನು ಮಾಡುವದು. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವಂತೆ ತೊಂದರೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಹಸಿವೆಯ ಬಾಧೆಯನ್ನು ಕಳೆಯುವದಕ್ಕೆ ನಿಯಮವು ಬೇಡವಾದರೂ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದ ತೊಂದರೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ವಿಪರೀತಭಾವನೆಯನ್ನು ಕಳೆಯುವದಕ್ಕೆ ನಿಯಮವು ಬೇಕಾದೀತೆಂದು ತೋರಬಹುದು. ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಹಸಿವು ಈಗ ಕಾಣುವ ಹಾಗೆ ತೊಂದರೆಯನ್ನು ಕೊಡುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಕಳೆಯುವದರ ಕಡೆ ಮನಸ್ಸಿಟ್ಟು ನಿಯಮವಿಲ್ಲದೆ ಉಣ್ಣಬಹುದಷ್ಟೆ. ಈ ವಿಪರೀತಭಾವನೆಯು ಕೊಡುವ ತೊಂದರೆಯು ಕೂಡ ನಮಗೆ ಈಗ ಕಾಣುವ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವಾಗ ನಿಯಮದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಪರೀತಭಾವನೆಯನ್ನು ಕಳೆಯುವದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಚಿಂತಿಸುವದೇ ಮೊದಲಾದದ್ದೇ ಉಪಾಯವೆಂದು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಜಪದಲ್ಲಿರುವ ಹಾಗೆ ಪೂರ್ವದಿಕ್ಕಿಗೆ ಮುಖವಾಗಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಮೊದಲಾದ ನಿಯಮವಿಲ್ಲವಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ; ನಮ್ಮೊಳಗಣ ಆತ್ಮನು ದೇಹಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಾಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿರುವಷ್ಟು ಬಲವಾದ ಒಮ್ಮುಖದ ನಿಯಮವೂ

ಇಲ್ಲ. ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ವೃತ್ತಿ ಬರದೆ ನಾವು ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ವೃತ್ತಿಯ ರೂಪದ ಪ್ರವಾಹವೇ ಎಣ್ಣೆಯ ಧಾರೆಯಂತೆ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಹರಿಯುತ್ತಿರಬೇಕು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಬಂದಂತೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಓಡಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಆನೆ, ಕುದುರೆ-ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಒಂದುಕಡೆ ಕಟ್ಟಿಹಾಕಿಬಿಟ್ಟರೆ ಆ ಪ್ರಾಣಿಗೆ ಎಷ್ಟು ನಿರ್ಬಂಧವಾಗುತ್ತದೊ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅಷ್ಟುನಿರ್ಬಂಧವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಕೃಷ್ಣ, ಮನಸ್ಸು ಬಹಳ ಚಂಚಲವಾದದ್ದು ; ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕಳವಳಗೊಳಿಸತಕ್ಕದ್ದು; ಯಾರ ಕೈಗೂ ದಕ್ಕತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ; ಅದು ಹಠಸ್ವಭಾವದ್ದು; ಅದನ್ನು ಬಿಗಿಹಿಡಿಯುವದೆಂಬುದು ಗಾಳಿಯನ್ನು ಮೂಟೇಕಟ್ಟಿದಂತೆ ನನ್ನ ಕೈಯಿಂದಾಗದ ಮಾತೇ ಸರಿ' ಯೆಂದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನು ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹಿದ್ದಾನೆ. 'ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಮುನಿಗಳೆ, ದೊಡ್ಡ ಕಡಲನ್ನು ಕುಡಿದು ಬರಿದು ಮಾಡಬಹುದು ; ಮೇರುಪರ್ವತವನ್ನು ಬೇರಿನೊಡನೆ ಕಿತ್ತೆತ್ತಬಹುದು ; ಧಗಧಗಿಸುವ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಗುಳಕ್ಕನೆ ನುಂಗಬಹುದು ; ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬಿಗಿಹಿಡಿಯುವದು ಬಹುಕಷ್ಟ' ಎಂದು ಶ್ರೀರಾಮಚಂದ್ರನು ಹೇಳಿದನೆಂದು ಯೋಗವಾಸಿಷ್ಠದ ವೈರಾಗ್ಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿದೆ. ದೇಹಕ್ಕೆ ಬೇಡಿಯನ್ನು ಹಾಕಿದರೆ ಹೇಗೆ ನಿರ್ಬಂಧವೊ ಹಾಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚಿಂತಿಸುವ ಮತ್ತು ಹೇಳುವ ಬ್ರಹ್ಮಾಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತರ ಕಥೆಗಳೂ ಮತ್ತು ಅನುಕೂಲವಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳೂ ತೋರುವದರಿಂದ ನಾಟ್ಯವು ವಿನೋದಕರವಾಗಿರುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಾಭ್ಯಾಸವು ಬುದ್ಧಿಗೆ ಏನೋ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವಿನೋದಕರವಾಗಿರುವದು. ಹಾಗೆ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಮತ್ತು ಕೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಮನಸ್ಸು ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವು ಹಾರಿಹೋಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಕೊನೆಗೆ ಆ ಕಥೆಯು ತನ್ನೊಳಗಣ ಆತ್ಮವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೂ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳೆಂದೂ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವದರಿಂದ ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಹೊರಬಿದ್ದಹಾಗೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ; ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಒತ್ತಾಸೆಯನ್ನೇ ಉಂಟುಮಾಡುವದು.

ಕಥೆಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯುಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ಹೊಲಮನೇ ಕೆಲಸಗಳು ಕೂಡ ಮಾಡಬಹುದಾದೀತೆಂದರೆ ಅದು ಅಧಿಕಪ್ರಸಂಗ.

ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಗಳು ೧೨೪–೧೩೫

ಏಕೆಂದರೆ: ಬೇಸಾಯ, ವ್ಯಾಪಾರ, ಪರಸೇವೆ-ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾವ್ಯ, ತರ್ಕ-ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹಾಕುವದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮ'ವೆಂಬ ನೆನಪುಂಟಾಗದೆ ಮನಸ್ಸು ಹೊರಗೆ ಹರಿದಾಡುವದರಿಂದ ಅವೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿ. ಊಟ, ಉಡಿಗೆ-ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮ'ವೆಂಬ ನೆನಪಾಗದಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಡಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಆ ನೆನಪನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಲಾಗುವದು. ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆತಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಹಾನಿಯೇನೂ ಇಲ್ಲ. 'ನಾನು ಮನುಷ್ಯ'ನೆಂಬ ಮುಂತಾದ ವಿಪರೀತಭಾವನೆಯುಂಟಾಗುವದು ಹಾನಿಕರ. ಊಟ ಮೊದಲಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇಗ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೆನೆಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ವಿಪರೀತಭಾವನೆಯು ಮೈದುಂಬುವ ಅವಕಾಶ ಕಡಿಮೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರಿಂದ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಊಟದಂತೆ ತರ್ಕ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಂಡರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದ ನೆನಪಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದೆ ಅದರ ಉಪೇಕ್ಷೆಯೇ ಹೆಚ್ಚುವದರಿಂದ ತರ್ಕ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಬಿಡಬೇಕಾಗುವದು. ಎರಡನೆಯದೆಂಬುದಿಲ್ಲದ ಆ ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನನ್ನೆ ತಿಳಿಯುತ್ತ ಉಳಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆಂದೂ ಉಳಿದ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ವಾಕ್ಕಿಗೂ ಬರೀ ಆಯಾಸಮಾತ್ರವೆಂದೂ ಶ್ರುತಿ ಇರುವದು. ಊಟಉಡಿಗೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಂತೆ ಕಾವ್ಯತರ್ಕಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವವನನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದು ಮಾತು ಕೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ: ಊಟವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಬದುಕುವದೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲ; ಕಾವ್ಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬದುಕುವದಕ್ಕಾಗದೋ? ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಕೆಟ್ಟ ಹಟವೇಕೆ? ಜ್ಞಾನಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಜನಕನೇ ಮೊದಲಾದವರಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ದೇಶದ ಆಳಿಕೆಯು

ಭಾರವನ್ನೆ ಹೊರುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ನಿಜ. ಅವರ ಜ್ಞಾನವು ಅಷ್ಟು ಬಲವಾಗಿತ್ತು. ನಿನಗೂ ಅಷ್ಟು ಬಲವಾಗಿದ್ದರೆ ತರ್ಕವನ್ನಾದರೂ ಓದು ; ಬೇಸಾಯುವನ್ನಾದರೂ ಮಾಡು. ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಜಗತ್ತಿಲ್ಲ ಸುಳ್ಳೆಂದು ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವರ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮವು ಅವರನ್ನು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ತಳ್ಳುವದು. ಅವರು ಆದರಿಂದ ನೊಂದುಕೊಳ್ಳದೆ ಅದನ್ನು ಮಾಡುವರು. ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮವು ಅನುಭವಿಸಿಯೇ ತೀರಿಸತಕ್ಕದ್ದು ನಿಜ. ಬಹುಕಾಲದಿಂದ ಸದಾಚಾರದಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಅವರು ಒಮ್ಮೆಗೇ ದುರಾಚಾರಕ್ಕೆ ತಿರುಗುವರೆಂದು ಮಾತ್ರ ಯೋಚಿಸಬಾರದು: ಅಥವಾ ಒಂದು ವೇಳೆ ನೀನು ಹೇಳುವಂತೆಯೇ ಆಗಲಿ. ಪ್ರಾರಬ್ಧವನ್ನು ತಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಯಾರಿಂದಾಗುತ್ತದೆ? ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಪ್ರಾರಬ್ಧಕ್ಕೊಳಗಾದ ಮೇಲೆ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೂ ಅವರಿಗೂ ಭೇದವೇನೆಂದರೆ: ಇಬ್ಬರೂ ಅದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವದರಲ್ಲಿ ಸಮವಾದರೂ ಜ್ಞಾನಿಯು ಆದರಿಂದ ನೊಂದುಕೊಳ್ಳದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಎದೆಗೊಡುತ್ತಾನೆ; ಅಜ್ಞಾನಿಯು ದುಃಖವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಎದೆಗೆಡುತ್ತಾನೆ. ದೂರದ ಒಂದೂರಿಗೆ ನಡೆದು ಹೋಗುವ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ದಾರಿಯನ್ನು ನಡೆದ ಆಯಾಸವು ಸಮವಾದರೂ ತಾನು ಹೋಗುವ ಊರು ಹತ್ತಿರವೆಂದರಿತವನು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಬೇಗ ಬೇಗ ಕಾಲುಹಾಕುತ್ತಾನೆ; ಅದನ್ನರಿಯದವನು ತಾನು ಹೋಗಬೇಕಾದ ಊರು ಇನ್ನೂ ದೂರವೆಂದರಿತು ನಿಟ್ಟುಸುರಿಡುತ್ತ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇದರಂತೆ ತನ್ನ ಪ್ರಾರಬ್ಧವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವಾಗ ಜ್ಞಾನಿಯು ದೀನನಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಅಜ್ಞಾನಿಯು ದೀನನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ದೇಹವೇ ನಾನೆಂಬ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ನಿಜವಾಗಿರುವದೆಂಬ ವಿಪರೀತಭಾವನೆಗಳ ಬಾಯಿಗೆ ತುತ್ತಾಗದೆ ದೃಢವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನು ಯಾವ ಸುಖವನ್ನು ಬಯಸಿ ಯಾರಿಗಾಗಿ ದುಡಿದು ಬೆಂಡುಬೆಂಡಾಗುವನು! ಸುಖಸಾಧನಗಳೂ ಅನುಭವಿಸುವವನೂ ಎರಡೂ ಸುಳ್ಳಾದದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಯಾವ ತಾಪವೂ ಇಲ್ಲ.

ಬಯಸತಕ್ಕದ್ದಿಲ್ಲ (೧೩೬-೧೯೧)

ದೇಹ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳಾದ್ದೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಂಟಾದ ಮೇಲೆ ಬಯಸತಕ್ಕ ವಸ್ತುಗಳಾಗಲಿ ಬಯಸುವವನಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವಾದ ಕಾರಣ ಬಯಕೆಯ ಸಂಬಂಧವಾದ ದುಃಖವು ಎಣ್ಣೆ ಇಲ್ಲದ ದೀಪದಂತೆ ತಣ್ಣಗಾಗುವದು. ಮಾಯೆಯಿಂದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ ಒಂದೂರಿನಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಅವೆಲ್ಲ ಮಾಯೆಯಿಂದಾದವುಗಳೆಂದು ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ವಿವೇಕಿಯು ಅವುಗಳನ್ನೆಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೂ ಬಯಸುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅವು ಸುಳ್ಳಾದವುಗಳೆಂದು ನಗುತ್ತ ಅವುಗಳ ಕಡೆಯಿಂದ ಮುಖವನ್ನು ತಿರುಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ತೋರಿಕೆಯ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸೆಳೆಯುವ ಹೂ, ಗಂಧ, ಹೆಣ್ಣು—ಮೊದಲಾದ ಸುಖಸಾಧನಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಜಾಣನು ಹೀಗೆಯೇ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಬಾಯಿನೀರು ಸುರಿಸುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅವುಗಳನ್ನು ದೋಷದಿಂದ ಕೂಡಿದವುಗಳೆಂದು ನೋಡಿ ನಗುತ್ತ ಮುಖವನ್ನು ತಿರುಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳು ಎಷ್ಟೋ ಇವೆ. ಸುಖಸಾಧನಗಳನ್ನು ಗಳಿಸುವಾಗಲೂ ದುಃಖ; ಗಳಿಸಿದವುಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೂ ದುಃಖ; ಅವು ಕಳೆದು ಹೋದರೂ ದುಃಖ; ಅವು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದರಿಂದ ತೀರಿಹೋದರೂ ದುಃಖ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಯೂ ದುಃಖವನ್ನೇ ಉಂಟುಮಾಡುವ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲೇನು ಸುಖವಿದೆ! ಹೀಗೆ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷವಿರುವದಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಎಷ್ಟು ಹೊಲಸು! ನರ, ಎಲುಬು, ಮಾಂಸದ ಗಂಟು-ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಮಾಂಸದ ಬೊಂಬೆಯಾದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೈಯು ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬ ಸೂತ್ರಧಾರನಿಂದ ಚಲಿಸುವ ಯಂತ್ರದಂತೆ ಚಂಚಲವಾದ ಅವಯವಗಳುಳ್ಳ ಪಂಜರವಾಗಿರುವದು. ಇದರಲ್ಲೇನು ಚೆನ್ನ! ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆಲ್ಲ ದೋಷವಿರುವದೆಂದು ವಾಸಿಷ್ಠ ಮೊದಲಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿವರಿಸಿವೆ. ಅವುಗಳ

ಭೋಗದ ಬಯಕೆ ಇಲ್ಲ ೧೩೬—೧೪೨

ಸ್ನೆಲ್ಲ ಯಾವಾಗಲೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವವನು ಮತ್ತೆ ಹೇಗೆ ಆ ದುಃಖದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗುವನು? ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ದೋಷಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡರೆ ಆಮೇಲೆ ಅದರ ಮೇಲೆ ಬಯಕೆಯುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟು ಹಸಿವೆಯ ಸಂಕಟವಾದರೂ ಯಾವನೂ ವಿಷವನ್ನು ತಿನ್ನಲಿಚ್ಛಿಸುವದಿಲ್ಲ. ವಿವೇಕಿಯೂ ಆಗಿ ಒಳ್ಳೇ ಸರಿಯಾದೂಟದಿಂದ ಹಸಿವೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವನೂ ಆದವನು ವಿಷವೆಂದು ತಿಳಿದ ಮೇಲೆಯೂ ವಿಷಯಗಳ ಭೋಗವನ್ನೆಂದಿಗೂ ಬಯಸಲಾರನು.

ಪ್ರಾರಬ್ಧಾನುಭವ ೧೪೩--೧೫೦

ಒಂದು ವೇಳೆ ಎಂಥ ಜ್ಞಾನಿಗಾದರೂ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದಿಂದ ವಿಷಯಸುಖದಲ್ಲಿ ಬಯಕೆಯುಂಟಾದರೂ ಆಗ ಅವನು ನರಕದ ಬಾಧೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವನಂತೆ ಅದನ್ನೊಂದು ಹೇಸಿಕೆಯಾಗಿ ಭಾವಿಸಿ ಅನುಭವಿಸಿ ತೀರಿಸುವನು. ಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳವರಾಗಿ ಹೆಂಡಿರು ಮಕ್ಕಳೊಡನೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ತಮ್ಮ ಪ್ರಾರಬ್ಧವನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತ ತಮ್ಮ ಕರ್ಮವಿನ್ನೂ ಸವೆಯಲಿಲ್ಲವೆಂದು ತಮ್ಮ ದುಃಖವನ್ನು ಆಡಿತೋರಿಸುತ್ತಿರುವರು. ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ದುಃಖವಿರಬಾರದು ನಿಜ. ತಮ್ಮ ಕರ್ಮವಿನ್ನೂ ಸವೆಯಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ದುಃಖವು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದುಂಟಾದ ದುಃಖವಲ್ಲ; ಅದು ವೈರಾಗ್ಯದ ಗುರ್ತು. ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಾದ ದುಃಖವು ಸಂಸಾರದುಃಖ. ಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಆ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅವರದು ಸಂಸಾರದ ದುಃಖವಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಆ ದುಃಖವು ಅವಿವೇಕದ್ದಾಗಿರದೆ ವಿವೇಕದಿಂದಾದದ್ದೆಂದು ನಾವು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವರು ಬಯಕೆ ಇಲ್ಲದವರಾಗಿ ಸ್ವಲ್ಪಭೋಗದಿಂದಲೇ ತೃಪ್ತರಾಗುವದೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ಅವರಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಸುಖಗಳಾದರೂ ಎಷ್ಟುಮಾತ್ರವೂ ಸಾಕೆನಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ದುಃಖವು ವಿವೇಕದಿಂದಾದದ್ದು. ಅವಿವೇಕಿಯಾದವನು ಎಷ್ಟು ಸುಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದರೂ ಅವನ ಬಯಕೆ ಎಂದಿಗೂ ತೀರದೆ,

ತುಪ್ಪವನ್ನು ಹಾಕಿದ ಹಾಗೆಲ್ಲ ಅಗ್ನಿಯು ಮತ್ತಷ್ಟು ಧಗಧಗಿಸುವಂತೆ, ಅವಿವೇಕಮೂಲಕವಾದ ಭೋಗವು ಸಾಕೆನಿಸುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವದು. ವಿವೇಕದಿಂದಾದ ಭೋಗವು ಸಾಕೆನಿಸುವದನ್ನು ನಾವು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ವಿಷಯಸುಖಗಳು ತೋರಿ ಅಡಗುವವುಗಳೆಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಅವುಗಳ ಹಣೆಯ ಬರೆಹವನ್ನರಿತು ಭೋಗಿಸಿದರೆ ಅವು ಸಾಕೆನಿಸುವವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನ ಉಂಟು. ಇವನು ಕಳ್ಳನೆಂದರಿತು ಕಳ್ಳನೊಡನೆ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಆಗ ಅವನು ತನ್ನ ಕಳ್ಳತನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಗೆಳೆಯನೇ ಆಗುವನು. ಇದರಂತೆ ಭೋಗವು ಸಾಕೆನಿಸುವಂಥದ್ದಲ್ಲವಾದರೂ ಅದರ ದೋಷಗಳನ್ನರಿತು ಭೋಗಿಸಿದರೆ ಅದು ತನ್ನ ಕೆಟ್ಟ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವದು. ಬಯಕೆಯೇ ಹುಟ್ಟುಗುಣವಾಗಿರುವ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸ್ವಲ್ಪಸುಖವು ಸಾಕೆನಿಸಲಾರದಾದರೂ ವಿಷಯಗಳಿಂದ ಹಿಂದಿರುಗಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಸುಖವು ದೊರೆತರೂ ಅದು ಅದನ್ನೆ ಬಹು ಹೆಚ್ಚೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು. ಹಗೆಗಳಿಗೆ ಸೆರೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಕಷ್ಟಕ್ಕೊಳಗಾಗಿದ್ದ ಅರಸನಿಗೆ ಸೆರೆಯಿಂದ ಬಿಟ್ಟು ಒಂದು ಗ್ರಾಮಮಾತ್ರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೂ ಸಂತೋಷವಾಗುವದು. ಯಾರ ಸೆರೆಗೂ ಸಿಕ್ಕದೆ ಯಾವ ದುಃಖವನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸದ ಅರಸನಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ರಾಜ್ಯವು ಕೂಡ ಹೆಚ್ಚಿನದೆನಿಸದೆ ಅವನು ಇನ್ನೂ ಸುತ್ತುಮುತ್ತಣ ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ನುಂಗಿ ನೀರುಕುಡಿಯಬೇಕೆಂದೇ ಇರುವನು.

ಸುಖಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷವನ್ನೆ ನೋಡುವ ವಿವೇಕವಿರುವಾಗ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮವಾದರೂ ಭೋಗದ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಉಂಟು ಮಾಡೀತೆಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಹುದು.

ಪ್ರಾರಬ್ಧದ ಮೂರು ಬಗೆ ೧೫೧-೧೬೨

ಇದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾರಬ್ಧವು ಅನೇಕಬಗೆಯಾಗಿದೆ. ತಾನು ಬಯಸಿ ಭೋಗಿಸುವದು, ತಾನು ಬಯಸದೆ ಭೋಗಿಸುವದು, ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಬಯಕೆಯಂತೆ ಭೋಗಿಸುವದು—ಹೀಗೆ ಪ್ರಾರಬ್ಧವು ಮೂರು

ಬಗೆ. ರೋಗವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿನ್ನುವವರು, ಕಳ್ಳರು, ಅರಸನ ಹೆಂಡತಿಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಳ್ಳವರು—ಇವರಿಗೆಲ್ಲ ತಮಗೆ ಮುಂದೆ ಹಾನಿಯುಂಟಾಗುವದೆಂದು ತಿಳಿದರೂ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮದ ಬಲ ದಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾಡುವರು. ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಬಯಸಿ ಭೋಗಿಸುವ ಪ್ರಾರಬ್ಧವೆಂಬುದಿದ್ದರೂ ಅದು ಕೆಟ್ಟದ್ದರ ಬಯಕೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ; ಲೋಕಾನುಗ್ರಹ ಮೊದಲಾದ ಒಳ್ಳೆ ಬಯಕೆಯಾಗಿರುವದು. ಇದು ತಾನು ಬಯಸಿ ಭೋಗಿಸುವ ಪ್ರಾರಬ್ಧ. ಇದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮುಕ್ಕಣ್ಣನಿಂದಲೂ ಆಗದು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಪಟ್ಟಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾ ಯವೇನೆಂದರೆ: "ಅರ್ಜುನ, ಎಂಥ ತಿಳಿದವನಾದರೂ ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮಗಳ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯರ ಪಾಡೇನು? ಎಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ಹುಟ್ಟುಗುಣವನ್ನು ಹಿಂ ಬಾಲಿಸುವರು. ಅದನ್ನು ತಡೆಯುವದು ಹೇಗಾದೀತು!" ಬಲವಾದ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವಿಲ್ಲವೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಾಕ್ಯ ವು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ: "ಮುಂದೆ ನಡೆದೇ ತೀರಬೇಕಾದ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ನಳ, ರಾಮ, ಧರ್ಮರಾಯ-ಮೊದಲಾದ ವರು ದುಃಖಕ್ಕೆ ತಲೆಗೊಡುತ್ತಲೇ ಇರಲಿಲ್ಲ." ಈಶ್ವರನು ಕೂಡ ಇದರ ಮುಂದೆ ಏನೂ ಮಾಡಲಾರನೆಂದ ಮೇಲೆ ಅವನ ಈಶ್ವರತ್ವಕ್ಕೇ ಕೊರತೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವನ ಈಶ್ವರತ್ವಕ್ಕೇನೂ ಹಾನಿ ಇಲ್ಲ. ಅದು ನಡೆದೇ ತೀರಬೇಕೆಂಬುದು ಕೂಡ ಈಶ್ವರನ ಆಜ್ಞೆಯೆ. ಇದಿಷ್ಟು ಬಯಸಿ ಭೋಗಿಸುವದರ ಮಾ ತಾಯಿತು. ಈಗ ಬಯಸದೆ ಭೋಗಿಸುವದರ ವಿಷಯವನ್ನು ನೋ ಡೋಣ. ಬಯಸದೆ ಭೋಗಿಸುವ ಪ್ರಾರಬ್ಧವು ಉಂಟೆಂಬುದು ಕೃಷ್ಣನಿಗೂ ಅರ್ಜುನನಿಗೂ ನಡೆದಿರುವ ಮಾತುಗಾರಿಕೆಯಿಂದ ಗೊ ತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ತಾನು ಬಯಸದಿದ್ದರೂ ಅರಸನ ಅಪ್ಪಣೆಯನ್ನು ನಡೆಸುವ ಆಳಿನಂತೆ ಯಾವದರ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಪಾಪ ವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆಂದು ಅರ್ಜುನನು ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ

ಅವನು ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ: "ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಮುಂದಕ್ಕೆ ತಳ್ಳುವ ರಜೋಗುಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಬಯಕೆಯು ಮುಂದುವರಿದು ಸಿಟ್ಟಿನ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳುವದು. ರಜೋಗುಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಬಯಕೆಗೆ ಎಷ್ಟು ಕೊಟ್ಟರೂ ತೀರುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ಎಂಥ ಪಾಪವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ ಹಿಂದೆಗೆಯುವದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ನಿನಗೆ ಹಗೆ. ಇದರ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಪಾಪವನ್ನು ಮಾಡುವನು." ರಜೋಗುಣದ ಬಯಕೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಬಯಸದೆ ಭೋಗಿಸುವ ಪ್ರಾರಬ್ಧವೆಂತಾಯಿತೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ಈಗ ಒಂದಾನೊಂದು ಪಾಪಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವವನಾಗಿರದಿದ್ದರೂ ಅವನ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವ ರಜೋಗುಣದ ಬಯಕೆಯು ಅವನಿಂದ ಆ ಪಾಪವನ್ನು ಮಾಡಿಸಿಬಿಡುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಬಯಸದೆ ಭೋಗಿಸುವ ಪ್ರಾರಬ್ಧ*. ಇನ್ನು ಮೂರನೆಯದು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಬಯಕೆಯಂತೆ ಭೋಗಿಸುವ ಪ್ರಾರಬ್ಧ. ಬಯಸಿದ ಭೋಗವೂ ಆಗದೆ ಬಯಸದೆ ಇರುವ ಭೋಗವೂ ಆಗದೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ತೃಪ್ತಿಯಾಗಲೆಂದು ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವದು ಪರರ ಬಯಕೆಯಂತೆ ಭೋಗಿಸುವ ಪ್ರಾರಬ್ಧ.

---

* ಬಯಸಿ ಭೋಗಿಸುವ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕ್ಕೂ ಬಯಸದೆ ಭೋಗಿಸುವ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನೆಂದರೆ: ಬಯಸಿ ಭೋಗಿಸುವ ಪ್ರಾರಬ್ಧವನ್ನು ತಡೆಯುವದಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬಯಕೆಯು ಬಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಬಯಸಿ ಭೋಗಿಸುವ ಪ್ರಾರಬ್ಧ, ಬಯಸದೆ ಭೋಗಿಸುವ ಪ್ರಾರಬ್ಧವೆಂಬುದನ್ನು ವಿವೇಕದಿಂದ ತಡೆದುಬಿಡಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಪ್ರಾರಬ್ಧದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಬಯಕೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಅದು ಬರೀ ಆಗಿನ ಕಾಲದ ತೋರಿಕೆಯು ಮಾತ್ರದ್ದಾಗಿರುವದು. ಅದನ್ನು ತಡೆಯದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಎಡೆಗೊಟ್ಟರೆ ಅದು ಬಯಸದೆ ಭೋಗಿಸುವ ಪ್ರಾರಬ್ಧ. ಇದರಲ್ಲಿ ಬಯಕೆಯು ತಡೆಯುವಂಥದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಇದ್ದರೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಭಾವಿಸಿ ಅದನ್ನು ಬಯಸದೆ ಭೋಗಿಸುವ ಪ್ರಾರಬ್ಧವೆನ್ನಲಾಗುವದು.

ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ವ್ಯಸನವಿಲ್ಲ ೧೬೩–೧೭೩

ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಬಯಕೆಯುಂಟಾಗುವದಾದರೆ ಅವನು ಏನನ್ನು ಬಯಸಿಯಾನೆಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಮಾತಿನಿಂದ ಅವನ ಬಯಕೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬರ್ಥವು ಹೇಗೆ ಹೊಂದುವದೆಂದರೆ: ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಬಯಕೆ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದರ್ಥವಲ್ಲ; ಪ್ರಾರಬ್ಧದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಬಯಕೆಯುಂಟಾದರೂ ಅದು ಹುರಿದ ಬೀಜವು ಮೊಳಕೆಯಾಗದಂತೆ ಅವನು ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದರೂ ಅವನಿಗೆ ಅದರಿಂದ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳು ಗಂಟುಬೀಳುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಹುರಿದ ಬೀಜಗಳು ಉಳಿದ ಬೀಜಗಳಂತೆ ಇದ್ದರೂ ಅವುಗಳಿಂದ ಮೊಳಕೆಯುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಜ್ಞಾನಿಯಲ್ಲಿ ಬಯಕೆಯೆಂಬುವದಿದ್ದರೂ ಬಯಸತಕ್ಕ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳೆಂದಾಗಿ ಅವನ ಬಯಕೆಯು ನಿರ್ಜೀವವಾಗಿರುವದರಿಂದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಸನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಹುರಿದ ಬೀಜವು ಮೊಳಕೆಯಾಗದಿದ್ದರೂ ತಿನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಬರುವಂತೆ ಜ್ಞಾನಿಯ ಬಯಕೆಯು ಸ್ವಲ್ಪಭೋಗಮಾತ್ರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದೆ ಹೊರತು ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರಲಾರೆನೆನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಾರಬ್ಧವು ತನ್ನ ಫಲವಾದ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಯನ್ನೂ ತೊಡಗಿಸುವದು. ಆದರೆ ಅನುಭವಿಸುವ ವಸ್ತು ನಿಜವೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿ ಇದ್ದರೆ ಅದು ವ್ಯಸನವನ್ನುಂಟುಮಾಡೀತು. ಈ ಸುಖವು ಕಳೆದುಹೋಗದೆ ಇರಲೆಂದೂ ಇದು ಇನ್ನೂ ಮುಂದೆ ಮುಂದೆ ಹೆಚ್ಚಲೆಂದೂ ಇದರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅಡಚಣೆಗಳೇನೂ ಒದಗದೆ ಇರಲೆಂದೂ ಈ ಸುಖದಿಂದ ನಾನು ಕೃತಾರ್ಥನಾಗುವೆನೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವದೇ ವ್ಯಸನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಭ್ರಾಂತಿ. ಈ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಒಂದು ಪರಿಹಾರವಿದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ: ಯಾವ ಸುಖವು ನಮಗೆ ಬರತಕ್ಕದ್ದಾಗಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಬರುವದಿಲ್ಲ; ಯಾವದು ಬರತಕ್ಕದ್ದೋ ಅದು ಬರದೆ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಭ್ರಾಂತಿಯ ವಿಷವನ್ನು ಕಳೆಯುವ ವಿವೇಕಜ್ಞಾನ. ಪ್ರಾರಬ್ಧದ ಭೋಗವು ಅಜ್ಞಾನಿಗೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಉಂಟು. ಆದರೆ ಅಜ್ಞಾನಿಯು ಆ ಭೋಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರಲಾರೆನೆಂದು ವ್ಯಸನಗೊಳ್ಳುವನು; ಜ್ಞಾನಿ

ಯು ಹಾಗಲ್ಲ. ವಿಷಯಸುಖವನ್ನು ಹೋಗದಂತೆ ಮಾಡುವದೆಂಬುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಇಂಥ ಉದ್ದೇಶವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಜ್ಞಾನಿಯು ಬಹು ವ್ಯಸನವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಜ್ಞಾನಿಯು ಅದೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೆಂದು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದರ ಮೇಲಿನ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತಾನು ಅದನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದರೂ ಅದು ನೆಲೆಯಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ವ್ಯಸನವಿಲ್ಲ. ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲ ಕನಸಿನಂತೆಯೂ ಕಣ್ಣುಕಟ್ಟಿನಂತೆಯೂ ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಆಗದ ರಚನಾವಿಶೇಷವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ತೋರಿ ಅಡಗುತ್ತಿರುವವುಗಳೆಂದು ನೋಡುವ ಜ್ಞಾನಿಯು ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಆಸಕ್ತನಾದಾನು! ಜಾಣನು ತನ್ನ ಕನಸನ್ನು ಪ್ರತಿದಿನವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನೋಡಿ ಒಡನೆ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವನಾಗಿ ಅವೆರಡನ್ನೂ ತಪ್ಪದೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದೇ ಆಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತಿರಬೇಕು. ಅವೆರಡೂ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡು ಕನಸಿನ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಎಚ್ಚರದವುಗಳನ್ನೂ ಬರೀ ತೋರಿಕೆಯದೆಂದರಿತಾತನು ಅಜ್ಞಾನದಶೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೊ ಹಾಗೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತನಾಗನು.

ಜಗತ್ತು ಸುಳ್ಳಾದರೂ ಪ್ರಾರಬ್ಧವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದು ೧೭೪-೧೮೪

ಸುಳ್ಳೆಂದು ತಿಳಿದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನಿಜವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುವದೆಂಬ ಮಾತು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳೆಂದು ತಿಳಿದ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಣ ಪ್ರಾರಬ್ಧದ ಅನುಭವವೆಂತಾಗುವದೆಂದರೆ: ಊಹಿಸುವದಕ್ಕಾಗದ ರಚನಾವಿಶೇಷವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಇಂದ್ರಜಾಲದಂತೆ ಸುಳ್ಳೆಂಬುದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಪ್ರಾರಬ್ಧವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದರೂ ಅದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಸುಳ್ಳೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೂ ಬಾಧೆ ಇಲ್ಲ; ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮದ ಭೋಗಕ್ಕೂ ಹಾನಿ ಇಲ್ಲ. ಸುಖದುಃಖಗಳ ಅನುಭವ ಉಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ವಿಷಯಗಳು ನಿಜವಾದವುಗಳೇ ಆಗಿರ

ಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮದ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವರೂಪದ ಸಂಬಂಧವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಾಯಾಮಯವೆಂದು ನೆನೆಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಂತೆ ಮಾಡಬಲ್ಲದೇ ಹೊರತು ಪ್ರಾರಬ್ಧದ ಭೋಗವೇ ಉಂಟಾಗದಂತೆ ಮಾಡಲಾರದು. ಆ ಪ್ರಾರಬ್ಧವು ಕೂಡ ಜೀವರಿಗೆ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಅನುಭವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೊಡಬಲ್ಲದೆ ಹೊರತು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸತ್ಯವಾಗಿರುವಂತೆ ಮಾಡಲಾರದು. ಒಂದೇ ಕಡೆ ಇರುವ ರೂಪವೂ ರಸವೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೇಗೆ ವಿರೋಧವಲ್ಲವೊ ಹಾಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮಗಳೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರೋಧವಾದವುಗಳಲ್ಲ. ಭೋಗಿಸುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸುಳ್ಳೆಂದರಿತ ಮಾತ್ರಕ್ಕೇ ಅದರಿಂದ ಭೋಗವಾಗದೆ ಹೋಗಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಜಾಲವನ್ನರಿತವರು ಕೂಡ ಇಂದ್ರಜಾಲದ ಸಂಬಂಧವಾದ ವಿನೋದಗಳನ್ನು ನೋಡುವದುಂಟು. ಅದರಂತೆ ಭೋಗ್ಯವಸ್ತುಗಳು ಸುಳ್ಳೆಂಬ ಅರಿವು ಭೋಗಕ್ಕೇನೂ ಬಾಧಕವಲ್ಲ. ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮವು ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿಜವೆಂದು ಹೇಳಿ ಭೋಗಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಸುಖದುಃಖಗಳ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುವ ಮಾತ್ರವೇ ಅದರ ಸ್ವಭಾವವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಲ್ಲ. ಸುಳ್ಳಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಸುಖದುಃಖವುಂಟಾಗುವದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಎಲ್ಲರೂ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿದಿನವೂ ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ಅದರಂತೆಯೇ ಎಚ್ಚರದ ವಸ್ತುಗಳಿಂದಲೂ ಭೋಗವಾಗುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ವಿರೋಧಿಯಲ್ಲವೊ ಹಾಗೆ ಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಭೋಗ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಾರಬ್ಧಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅದು ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೆಂದು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸುವದು. ಇಂದ್ರಜಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸುಳ್ಳೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೇ ಆ ವಸ್ತುಗಳೇ ಹೇಗೆ ಇಲ್ಲದಂತೆ

ಆಗುವದಿಲ್ಲವೊ ಹಾಗೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ಎಚ್ಚರದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸುಳ್ಳೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವು ಇಲ್ಲದಂತೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಜನರು ಇಂದ್ರಜಾಲದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೆಡಿಸದೆ 'ಇದು ಇಂದ್ರಜಾಲ'ವೆಂದು ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಭೋಗ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಭೋಗವನ್ನೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡದೆ ಜಗತ್ತು ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೆಂಬ ಅರಿವೂ ಉಂಟಾಗಬಹುದು. 'ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿ ನೋಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾವನು ಏತರಿಂದ ಏನನ್ನು ನೋಡುವನು! ಏನನ್ನು ಮೂಸುವನು! ಏನನ್ನು ಹೇಳುವನು!' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಳವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಭೋಗ್ಯರೂಪವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಇಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿಯೇ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವದೆಂದು ತೋರುವದರಿಂದ ಇಂಥ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಪ್ರಾರಬ್ಧಭೋಗವು ಹೇಗೆ ಸಂಭವಿಸುವದೆಂದು ಆಕ್ಷೇಪವು ತಲೆದೋರಬಹುದು. ಆ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಗಾಢನಿದ್ರೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ವಿದೇಹಮುಕ್ತಿಯ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಆ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಸ್ಥಲವಿಲ್ಲ. ಆ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಗಾಢನಿದ್ರೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ವಿದೇಹಮೋಕ್ಷದ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡರೆ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರೇ ಮೊದಲಾದವರ ಆಚಾರ್ಯತ್ವವೇ ಹಾರಿಹೋಗುವದು. ಏಕೆಂದರೆ: ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಎರಡನೆಯದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುವದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಅದ್ವೈತಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲವೆಂದಾಗುವದು. ಅವರು ಎರಡನೆಯದನ್ನು ನೋಡದೆ ಕೇಳದೆ ಇದ್ದರೆ ಅವರಿಗೆ ಶಿಷ್ಯರೇ ಕಾಣದೆ ಉಪದೇಶವೆಂಬುವದು ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೇ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲವಾಗುವ ಹೊತ್ತು ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹಾಗಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಶ್ರುತಿ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದಲ್ಲ.

ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಆಚಾರ್ಯರಾಗಿ ಜ್ಞಾನಿಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಅವರಿಗೆ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತು ತೋರುತ್ತಿತ್ತೆಂಬುದರ

ಮೇಲೆ ಅವರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವೆನ್ನದೆ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯದರ ಸುಳಿವಿಲ್ಲದಿರುವದೇ

ವಿದ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪ ೧೮೫–೧೯೧

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟು ದೂರವೇಕೆ? ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡನೆಯದರ ಸುಳಿವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವೆನ್ನಬೇಕಾದೀತು. ಆಗ ಎರಡನೆಯದರ ಸುಳಿವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಹಾಗಾಗದೆನ್ನುವದಾದರೆ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕೇ ಹೊರತು ಎರಡನೆಯದರ ಸುಳಿವಿಲ್ಲದ್ದೆನ್ನಬಾರದು. ಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವೂ ಎರಡನೆಯದರ ಸುಳಿವಿಲ್ಲದಿರುವದೂ ಎರಡೂ ಸೇರಿ ಜ್ಞಾನವೆನಿಸುವವೆಂದರೆ ಗಡಿಗೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಎಷ್ಟುಮಾತ್ರವೂ ಎರಡನೆಯದರ ಅರಿವಿನ ಸುಳಿವೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅವು ಅರ್ಧಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವುಗಳೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದೀತು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ಮನುಷ್ಯರು ಕೂಡ ಇನ್ನೂ ಕೀಳಾದಾರು. ಏಕೆಂದರೆ: ನೊಣಗಳ ಸದ್ದು ಮೊದಲಾಗಿ ಅವರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೊರಸೆಳೆಯುವವುಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಗಡಿಗೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಹಾಗೆ ಎರಡನೆಯದರ ಮರೆವು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮೈಗೂಡುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲದೆ ಅರ್ಧಜ್ಞಾನವೂ ಇಲ್ಲವಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವೇ ಜ್ಞಾನವೇ ಹೊರತು ಎರಡನೆಯದರ ಮರೆವು ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಚಿತ್ತದಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವನ್ನು ಕಳೆಯುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅದನ್ನು ಬಿಗಿಹಿಡಿಯಬೇಕಾಗುವದೆನ್ನುವೆಯಾದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡು. ಅದು ನಮಗೆ ಒಪ್ಪಾದದ್ದೆ. ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬಿಗಿಹಿಡಿದು ಅದರ ದೋಷವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವನು ಮಾತ್ರವೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಾಯಾಮಯವೆಂದು ನೋಡಬಲ್ಲವನಾಗುವನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾರಬ್ಧದ ಸೆಳೆತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಬಯಸಿದರೂ ಅವನ ಬಯಕೆಯು ಅಜ್ಞಾನಿಯಂತೆ ಬೇರು ಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ದೇಹವೆಂಬ ವೃಕ್ಷದ ಚಿತ್ತಸಂಚಾರಭೂಮಿಗಳೆಂಬ ಪೊಟ್ಟರೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯಂಥ ಬಲವಾದ ಆಸಕ್ತಿ ಇದ್ದರೆ ಎಳೇ ಹುಲ್ಲಿನಂಥ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು

ಬೆಳೆಯಲಾರದಾದ ಕಾರಣ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದವನಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯೇ ಗುರ್ತೆಂದು ಹೇಳುವ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೊಂದು ಬಲವಾಗಿ ಬೇರೂರಿದ್ದರೆ ಆಸಕ್ತಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಮುಕ್ತಿಯಾಗದೆ ಇರದೆಂದು ಹೇಳುವ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದವುಗಳಾದವು.

ಭೋಗಿಸುವವನೇ ಇಲ್ಲ (೧೯೨-೨೨೨)

ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳಾದದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಬಯಸತಕ್ಕದ್ದೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ 'ಏನನ್ನು ಬಯಸಿ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆತ್ಮನು ಅಸಂಗನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಅನುಭವಿಸುವಿಕೆಯೆಂಬುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ 'ಯಾರ ಬಯಕೆಗಾಗಿ' ಎಂಬ ಮಾತು ಬಂದಿರುವದು. ಆತ್ಮನು ಅಸಂಗನೆಂಬ ಅರಿವು ನಮಗೆ ವಿಚಾರದಿಂದ ಉಂಟಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಭೋಗದ ಸಂಗ ಉಂಟೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆ ಅನುಭವವನ್ನೆ ನೆನಪುಗೊಟ್ಟು ಶ್ರುತಿಯು "ಗಂಡನ ಮೇಲಿನ ಪ್ರೀತಿಯು ಗಂಡನಿಗೆ ತಾನು ಬೇಕಾಗಿರುವೆನೆಂಬುದರ ಮೇಲಲ್ಲ; ಹೆಂಡತಿಯ ಮೇಲಿನ ಪ್ರೀತಿಯು ಹೆಂಡತಿಗೆ ತಾನು ಬೇಕಾಗಿರುವೆನೆಂಬುದರ ಮೇಲಲ್ಲ; ತನಗೆ ಬೇಕೆನಿಸಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೆ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ತನಗೆ ಪ್ರಿಯವಾಗಿ ತೋರುವದು" ಎಂದು ಹೇಳುವದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಭೋಗದ ಸಂಭವವಿದೆ. ಆತ್ಮನು ಏನನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದವನೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರದಿಂದ ಅರಿಯಬೇಕಾದರೆ ಮೇಲಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಭೋಗದ ಸಂಭವವು ಯಾರಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಭೋಗಿಸುವವನು ಕೂಟಸ್ಥನೊ? ಚಿದಾಭಾಸನೊ? ಅಥವಾ ಕೂಟಸ್ಥನಿಂದ ಕೂಡಿದ ಚಿದಾಭಾಸನೊ? ಈ ಮೂರು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಬರೀ ಕೂಟಸ್ಥನು ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದವನಾದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದು

ಕೂಟಸ್ಥನು ಅಸಂಗ ೧೯೨-೨೦೦

ವದಿಲ್ಲವಾದ ಕಾರಣ ಅವನು ಭೋಗಿಸುವವನಾಗನು. ಸುಖದಲ್ಲಿಯೂ ದುಃಖದಲ್ಲಿಯೂ ಅಭಿಮಾನವನ್ನುಂಟಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆಯೇ ಭೋಗ. ಕೂಟಸ್ಥನು ಈ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವನೆಂದರೆ ಮಾತು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರೋಧವಾಗುವದು. ಇನ್ನು ಚಿದಾಭಾಸನ ವಿಚಾರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಅದೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: ಚಿದಾಭಾಸನು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುವವನಾಗಿ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದರೂ ತಾನೆ ಕಲ್ಪಿತನಾದ್ದರಿಂದ, ತನ್ನ ಆಧಾರವಾದ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತನಗೆ ಸ್ವರೂಪವೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಬರೀ ಚಿದಾಭಾಸನೂ ಭೋಗಿಸುವವನಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೂಟಸ್ಥನೊಡನೆ ಕೂಡಿದ ಚಿದಾಭಾಸನನ್ನೆ ಭೋಗಿಸುವನೆನ್ನಬೇಕು. ಇವನೇ ಭೋಗಿಸುವವನೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲುಮಾಡಿ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಶ್ರುತಿಯು ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಸುಳ್ಳಾದವುಗಳೆಂದು ಕಳೆದು ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನು ಉಳಿಸಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೋಗಿಸುವವನು ನಿಜವಾದವನೆಂಬ ಮಾತು ಶ್ರುತಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ಯಾರೆಂದು ಶಿಷ್ಯನಾದ ಜನಕನು ಕೇಳಿದಾಗ ಗುರುಗಳಾದ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು ಆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟು ವಿಜ್ಞಾನಮಯನನ್ನೆ ಮೊದಲು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಕೊನೆಗೆ ಆತ್ಮನು ಏನನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದವನೆಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನು ಉಳಿಸಿರುವರು. ಐತರೇಯಶ್ರುತಿಯು ಈ ಆತ್ಮನನ್ನು ಯಾರೆಂದು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಕೂಟಸ್ಥಸಹಿತಚಿದಾಭಾಸನನ್ನೆ ಭೋಗಿಸುವವನೆಂದಾರಂಭಿಸಿ ಪ್ರಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾದ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನು ಕೊನೆಗೆ ಉಳಿಸಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೋಗಿಸುವವನೆಂಬ ಕೂಟಸ್ಥಸಹಿತಚಿದಾಭಾಸನು ಸುಳ್ಳಾಗವನೆಂದೂ ನಿಜವಾಗಿರುವ ಕೂಟಸ್ಥನು ಭೋಗಿಸುವವನಲ್ಲವೆಂದೂ ಶ್ರುತಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುವವನೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವವನು ತನ್ನನ್ನೂ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನೂ ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿಯಲಾರದೆ ಕೂಟಸ್ಥನ ನಿಜವಾದ ಇರುವಿ

ಕೆಯುನ್ನು ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಭೋಗಿಸುವಿಕೆಯು ನಿಜವಾದದ್ದೆಂದು ನೆನೆದು ಅದನ್ನು ಬಿಡಲಾರದೆ ಇರುವನು.

ಹೀಗೆ ಭೋಗಿಸುವವನೆಂಬುವನೇ ಸುಳ್ಳಾದ ಮೇಲೆ 'ಅನುಭವಿಸುವವನು ತನ್ನ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹೆಂಡತಿ, ಗಂಡ ಮೊದಲಾದವರನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತಿಗೇನು ಬೆಲೆಯೆಂದರೆ: ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುವವನೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂಥ ಕೂಟಸ್ಥಸಹಿತಚಿದಾಭಾಸನು ತನ್ನ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ಭೋಗವನ್ನು ಬಯಸುವನೆಂಬ ವಾಡಿಕೆಯ ಮಾತನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳಿರುವದಿಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಕೂಟಸ್ಥನಿಗೆ ಭೋಗ ಉಂಟೆಂದೆಷ್ಟುಮಾತ್ರವೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಲೋಕರೂಢಿಯ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಜನವುಂಟು. ಅದೇನೆಂದರೆ: ಹೆಂಡತಿ, ಗಂಡ-ಮೊದಲಾದ ಭೋಗ್ಯವಸ್ತುಗಳೆಂಬುವೆಲ್ಲ ತನ್ನ ಭೋಗಕ್ಕೆ ಸಾಧನಮಾತ್ರಗಳಾದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ನಿಜವಾದ ಪ್ರೀತಿಯುನ್ನು ಆ ಭೋಗಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿಡದೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಮುಖ್ಯನಾದ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿಯುನ್ನಿಡಬೇಕೆಂಬುದು. ಭೋಗಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ತೆಗೆದು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಡಬೇಕೆಂಬರ್ಥವನ್ನು ಶ್ರೀಮದ್ಭಾಗವತಪುರಾಣವೂ ಎತ್ತಿ ಹೇಳಿರುವದು. ಪ್ರಹ್ಲಾದನು ಮಹಾವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಬೇಡುವಾಗ "ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನರಿಯದ ವಿಷಯಾಸಕ್ತರಂತೆ ಹೂ, ಗಂಧ, ಹೆಣ್ಣು-ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಮೇಲೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುವ ನನ್ನ ಪ್ರೇಮವು ನಿನ್ನನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ನೆನೆಯುತ್ತಿರುವ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಲಿ" ಎಂದು ಕೇಳಿಕೊಂಡಿರುವನು. ಅದರಂತೆ ಹೆಂಡತಿ, ಗಂಡ-ಮೊದಲಾದ ಭೋಗ್ಯವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನು ಅವುಗಳ ಮೇಲಿಟ್ಟಿದ್ದ ಪ್ರೀತಿಯುನ್ನು ಅವುಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ತಂದು ಅನುಭವಿಸುವವನ ಸ್ವರೂಪವಾದ ತನ್ನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕೂಟಸ್ಥಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಭೋಗ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರೇಮವಿಲ್ಲ ೨೧೭-೨೧೪

ಭೋಗಿಸುವವನ ಸ್ವರೂಪ ೨೦೫–೨೧೫

ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಡುವದರಿಂದಾಗುವ ಫಲವೇನೆಂದರೆ: ಪಾಮರನಾದವನು ಹೂ, ಗಂಧ, ಹೆಣ್ಣು, ಬಟ್ಟೆ, ಬಂಗಾರ–ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಭೋಗಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವನಾಗಿರುವಂತೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಬಯಸುವವನು ಇವೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳಾದವುಗಳೆಂದೂ ಮತ್ತು ತನಗಾಗಿ ಇರತಕ್ಕವುಗಳೆಂದೂ ತಿಳಿದು ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆಯೇ ಯಾವಾಗಲೂ ಎಡೆಬಿಡದ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಪಾಂಡಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಎದುರಾಳಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಗೆಲ್ಲಬೇಕೆನ್ನುವವನು ಯಾವಾಗಲೂ ನವರಸಗಳಿಂದಲೂ ಅಲಂಕಾರಗಳಿಂದಲೂ ಕೂಡಿದ ರಘುವಂಶ ಮೊದಲಾದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನೂ ಶಾಕುಂತಲ ಮೊದಲಾದ ನಾಟಕಗಳನ್ನೂ ತರ್ಕ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನೂ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವಂತೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಬಯಸುವವನು ಸದ್ಗುರುಗಳ ಮತ್ತು ಸಚ್ಛಾಸ್ತ್ರಗಳ ನೆರವನ್ನು ಪಡೆದು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೆ ಎಡೆಬಿಡದೆ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು. ಸ್ವರ್ಗ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಬಯಸುವವನು ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧನಗಳಾದ ಗಾಯತ್ರಿ ಮೊದಲಾದ ಜಪಗಳನ್ನೂ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮ ಮೊದಲಾದ ಯಾಗಗಳನ್ನೂ ಗಣಪತಿ ಮೊದಲಾದ ದೇವತೆಗಳ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೂ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಹೇಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೋ ಹಾಗೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಬಯಸುವವನು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪನಾದ ಕೂಟಸ್ಥನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನಿಡಬೇಕು. ಯಮ, ನಿಯಮ-ಮೊದಲಾದ ಎಂಟು ಮೆಟ್ಟಿಲುಗಳುಳ್ಳ ಯೋಗವನ್ನೇರಬೇಕೆಂಬ ಯೋಗಿಯು ಅಣಿಮಾ, ಮಹಿಮಾ–ಮೊದಲಾದ ಎಂಟು ಬಗೆಯ ಐಶ್ವರ್ಯಗಳನ್ನು (ಸಿದ್ಧಿಗಳನ್ನು) ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆಯಿಂದ ಬಹು ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಒಮ್ಮುಖವಾಗಿ ಮಾಡುವಂತೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಬಯಸುವವನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದು ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಕಾವ್ಯ, ನಾಟಕ, ತರ್ಕ–ಮೊದಲಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಅವರ ಅಭ್ಯಾಸವು ಬೆಳೆ

ಯುತ್ತ ಬಂದಹಾಗೆಲ್ಲ ಹೊಸಹೊಸ ಬಗೆಯ ಜಾಣತನಗಳು ತಲೇ ಎತ್ತುವಂತೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಬಯಸುವವನಿಗೂ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಬ್ರಹ್ಮಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದ ತನ್ನ ಆತ್ಮವು ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂಬುದು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅನುಭವಿಸುವವನಾದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಭೋಗಸಾಧನಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದು ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿಯುವದರಿಂದ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ-ಎಂಬ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸರಿಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಕೂಟಸ್ಥನು ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದವನೆಂದು ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಒಬ್ಬನಿಗೇ ಅನುಭವವಾಗುವದರಿಂದ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಟಸ್ಥನು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಇರುವನೆನ್ನುವದು ಅನ್ವಯ; ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಸ್ಥೂಲಭೋಗವು ಕನಸಿನಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವದೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮಭೋಗವು ಗಾಢನಿದ್ರೆಯೊಳಗಿಲ್ಲದಿರುವದೂ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವ ನಿರ್ವಿಷಯಾನಂದವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವದೂ 'ವ್ಯತಿರೇಕ. ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇವೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟ ಒಂದು ಶ್ರುತಿಯು "ಎಚ್ಚರ ಮೊದಲಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯದನ್ನು ನೋಡುವ ಪುರುಷನು ಒಂದವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇನ್ನೊಂದವಸ್ಥೆಗೆ ಹೋಗುವಾಗ ಹಿಂದಿನ ಅವಸ್ಥೆಯ ಏನನ್ನೂ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಪುರುಷನು ಏನನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದವನು" 'ಎಂದು ಹೇಳುವದು; ಇನ್ನೊಂದು ಶ್ರುತಿಯು "ಈ ಆತ್ಮನು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಆಟವಾಡಿ ಓಡಾಡಿ ಪುಣ್ಯದ ಫಲವಾದ ಸುಖವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಪಾಪದ ಫಲವಾದ ದುಃಖವನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸಿ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಬಿಟ್ಟು ನಿದ್ದೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಮತ್ತೆ ತಾನು ಬಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಯೋನಿಗಳಿಗೆ ನುಗ್ಗುವನು" ಎಂದು ಹೇಳುವದು. ಯಾವದು ಸಾಕ್ಷಿರೂಪದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ-ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೆಳಗುತ್ತದೊ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಾನೆಂದೂ ಬುದ್ಧಿಯಾಗಲಿ ಚಿದಾಭಾಸನಾಗಲಿ ನಾನಲ್ಲವೆಂದೂ ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೂ

ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಅನುಭವದಿಂದಲೂ ತಿಳಿದವನು ತಾನು ಮಾಡುವವನೆಂಬ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲ ಬಂಧಗಳಿಂದಲೂ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವದು. ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ-ಎಂಬ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಂದಲೂ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಈ ಶರೀರವು ಬಿದ್ದುಹೋದಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ದೇಹವು ಗಂಟು ಬೀಳುವದಿಲ್ಲ. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಭೋಗ್ಯವಸ್ತುಗಳೂ ವಿಶ್ವನೆಂಬ ಭೋಗಿಸುವವನೂ ಅವನ ಭೋಗವೂ ಕಂಠಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತೋರುವ ಕನಸಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಭೋಗ್ಯವಸ್ತುಗಳೂ ತೈಜಸನೆಂಬ ಭೋಗಿಸುವವನೂ ಅವನ ಭೋಗವೂ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆನಂದವೆಂಬ ಭೋಗ್ಯವೂ ಪ್ರಾಜ್ಞನೆಂಬ ಭೋಗಿಸುವವನೂ ಅವನ ಭೋಗವೂ ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ 'ನಿತ್ಯಾನಂದಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಬೆಳಗುವ ಕೇವಲಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ನಾ' ನೆಂದು ಶ್ರುತಿಗಳು ಭೋಗಿಸುವವನನ್ನು ಬೇರೆಮಾಡಿ ತಿಳಿಸುವವು.

ಭೋಗದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ ೨೧೬-೨೨೨

ಹೀಗೆ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಮೇಲೆ ಭೋಗವು ವಿಜ್ಞಾನಮಯನೆಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೂಟಸ್ಥಸಹಿತಚಿದಾಭಾಸನಿಗೆ ಉಳಿಯುವದೆಂದೇ ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ: ಅವನು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದತಕ್ಕವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. 'ಯಾರ ಬಯಕೆಗಾಗಿ' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತಿನಿಂದ ಭೋಗಿಸುವವನೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬರ್ಥವು ಹೊರಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಕೂಟಸ್ಥಸಹಿತ ಚಿದಾಭಾಸನನ್ನು ಭೋಗಿಸುವವನನ್ನಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವದು ವಿರೋಧವಾದೀತೆಂದು ತೋರಬಹುದು. ಭೋಗಿಸುವವನೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬರ್ಥವೇ ನಿಜವಾದದ್ದು. ಭೋಗಿಸುವವನೆಂದು ಹೇಳುವ ಚಿದಾಭಾಸನು ಸುಳ್ಳಾದವನು. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಜೀವರೂಪದಲ್ಲಿ

ಅಥವಾ ಈಶ್ವರರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಚಿದಾಭಾಸನು ಮಾಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟವನೆಂದು ಶ್ರುತಿಯೂ ಇರುವದು; ಅನುಭವವೂ ಇರುವದು. ಹೊರಗೆ ಕಾಣುವ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಇಂದ್ರಜಾಲದಂತೆ ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೆಂದ ಮೇಲೆ ಅದರೊಳಗೆ ಸೇರಿದ ಚಿದಾಭಾಸನೂ ಸುಳ್ಳಾದವನೇ ಆದನೆಂಬುದು ಪಂಡಿತರ ಅನುಭವದ ಮಾತು. ಚಿದಾಭಾಸನು ಗಾಢ ನಿದ್ರೆ, ಮೂರ್ಛೆ—ಮೊದಲಾದ ಕಡೆ ಅಡಗಿ ಹೋಗುವದು ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಕೂಟಸ್ಥನ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಚಿದಾಭಾಸನು ಸುಳ್ಳಾದವನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವು ಹೀಗೆ ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೆಂದು ಕೂಟಸ್ಥನಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡಿ ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವನು. ಹೀಗೆ ಕೂಟಸ್ಥನಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಬೇರೆಮಾಡಿಕೊಂಡು ತಾನು ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವನೆಂದರಿತ ಮೇಲೆ ಅವನು ಮತ್ತೆ ಹೂ, ಗಂಧ, ಹೆಣ್ಣು—ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಬಯಸುವದಿಲ್ಲ. ಸಾಯುವವನಾಗಿ ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಿರುವ ಯಾವನಾದರೂ ಮದುವೆಯನ್ನು ಬಯಸುವನೆ? ಅದರಂತೆ ಚಿದಾಭಾಸನು ಯಾವ ಭೋಗವನ್ನೂ ಬಯಸುವದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ತಾನು ಭೋಗಿಸುವವನೆಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಹಿಂದಿನಂತೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ನಾಚಿಕೊಳ್ಳುವನು. ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಾರಬ್ಧವು ಮುಗಿಯುವವರೆಗೂ ಅವನು ಮೂಗು ಕೊಯಿಸಿಕೊಂಡವನಂತೆ ನಾಚಿಕೆಯುಳ್ಳವನಾಗಿ 'ಇಷ್ಟು ದಿನವಾದರೂ ನನ್ನ ಪ್ರಾರಬ್ಧವು ಮುಗಿಯಲಿಲ್ಲವಲ್ಲ!' ಎಂಬ ದುಃಖದಿಂದ ಪ್ರಾರಬ್ಧವನ್ನುಣ್ಣುತ್ತಿರುವನು. ಅವನು ತಾನು ಭೋಗಿಸುವವನೆಂದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೇ ನಾಚಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ತನ್ನ ಭೋಗವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಕೂಟಸ್ಥನ ಮೇಲೆ ಹಾಕುವ ಮಾತಿನ್ನೆಲ್ಲಿಯದು! ಹಿಂದೆ ಕೂಟಸ್ಥನಾಗಲಿ ಚಿದಾಭಾಸನಾಗಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಭೋಗಿಸುವವರಲ್ಲವೆಂಬರ್ಥವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಶ್ರುತಿಯು 'ಯಾರ ಬಯಕೆಗಾಗಿ' ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಭೋಗಿಸುವವನೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವದು. ಭೋಗಿಸುವವನೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾದ ಮೇಲೆ ಭೋಗದ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಶರೀರಕ್ಕೆ ತಾಪ ಉಂಟಾಗುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ.

ಜ್ವರಗಳಿಲ್ಲ (೨೨೩-೨೫೧)

ಜ್ವರಸ್ವರೂಪ ೨೨೩-೨೨೮

ಸ್ಥೂಲವಾದ ಭೂತಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಸ್ಥೂಲಶರೀರವೆಂದೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಭೂತಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರವೆಂದೂ ಅಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾದ ಕಾರಣಶರೀರವೆಂದೂ ಶರೀರಗಳು ಮೂರುಬಗೆ. ಈ ಮೂರು ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ವರಗಳೂ ಮೂರುಬಗೆಯಾಗಿರುವವು. ವಾತ, ಪಿತ್ಥ, ಶ್ಲೇಷ್ಮ-ಎಂಬ ಮೂರು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ದೋಷಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ರೋಗಗಳು ಈ ಸ್ಥೂಲಶರೀರದಲ್ಲಿ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟಿರುವವು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಈ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಹೊಲಸು ನಾರುವಿಕೆ, ನೋಡುವದಕ್ಕೆ ಅಸಹ್ಯವಾದ ರೂಪ, ಬಾಯಾರಿಕೆ, ನಾಶವಾಗುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಯಾಸ-ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಕೂಡ ಸ್ಥೂಲಶರೀರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜ್ವರಗಳು. ಬಯಕೆ, ಸಿಟ್ಟು-ಮೊದಲಾದ ರಜೋಗುಣದ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳೂ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹಿಡಿಯುವಿಕೆ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಬಿಗಿಹಿಡಿಯುವಿಕೆ - ಮೊದಲಾದ ಸತ್ತ್ವಗುಣದ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜ್ವರಗಳು. ರಜೋಗುಣದ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಜ್ವರವೆನ್ನಬಹುದಾದರೂ ಸತ್ತ್ವಗುಣದ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಜ್ವರವೆನ್ನುವದು ಸಲ್ಲದೆಂದು ತೋರಬಹುದು. ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಸರಿದೋರುವದು. ರಜೋಗುಣದ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಬರುವಿಕೆಯಿಂದ ತಾಪಗೊಳಿಸುವವು; ಸತ್ತ್ವಗುಣದ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳು ಎಷ್ಟುಕಷ್ಟಪಟ್ಟರೂ ಮೈಗೂಡದೆ ತಾಪಗೊಳಿಸುವವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಎರಡೂ ಜ್ವರಗಳೆ. ಇನ್ನು ಕಾರಣಶರೀರದ ಜ್ವರವನ್ನು ಕುರಿತು ಗುರುವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಇಂದ್ರನು ತನ್ನ ಆತ್ಮವು ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಹೋಗಿ ತನ್ನ ಮತ್ತು ಇತರರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇನೂ ತಿಳಿಯದೆಂದೂ ಐದು ಭೂತಗಳಿಂದಾಗಿರುವವುಗಳೆಲ್ಲ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೆಸರಿಲ್ಲದಂತೆ ಹೋಗಿಬಿಡುವವೆಂದೂ ಭೋಗ್ಯವಸ್ತುವೇನೇನೂ ಅಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಮರುದಿನ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದುಃಖದ

ಬೀಜವಾದ ವಾಸನೆಯೊಂದುಳಿದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂದೂ ಹೇಳಿದನೆಂದು ಛಾಂದೋಗ್ಯಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಕಾರಣಶರೀರದಲ್ಲಿ ಮೂರುಬಗೆಯ ಜ್ವರಗಳೂ ಇರುವವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಆಯಾ ಶರೀರದ ಜ್ವರಗಳು ಆಯಾ ಶರೀರಗಳೊಡನೆಯೆ ಹುಟ್ಟಿದವುಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆಯಾ ಶರೀರದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿದವುಗಳಾಗಿರುವವು. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಆ ಜ್ವರಗಳು ಹೋದೊಡನೆ ಆ ಶರೀರಗಳೇ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವವು. ನೂಲನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಟ್ಟೆಯೂ ಕೂದಲುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಂಬಳಿಯೂ ಮಣ್ಣನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಗಡಿಗೆಯೂ ಹೇಗೆ ಇರಲಾರವೊ ಹಾಗೆ ಜ್ವರಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಶರೀರಗಳು ಇರಲಾರವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಜ್ವರಗಳ ವಿಷಯವಾಯಿತಷ್ಟೆ. ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಚಿದಾಭಾಸನಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಟಸ್ಥನಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವದಾದರೂ ಜ್ವರಗಳಿರುವವೊ ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು.

ಜ್ವರವು ಯಾರಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ ೨೨೯-೨೩೪

ಚಿದಾಭಾಸನ ವಿಷಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ನೋಡಿದರೆ ಅವನಿಗೆ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜ್ವರದ ಸಂಬಂಧ ಹೊರತಾಗಿ ತನ್ನದಾದ ಜ್ವರವೆಂಬುದು ಅವನಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ : ಅವನಿಗೆ ಆಧಾರವಾದ ಕೂಟಸ್ಥಚೈತನ್ಯವು ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದೆಂಬ ಜ್ಞಾನವೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿದವರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ಪ್ರತಿಬಿಂಬನಾದ ಚಿದಾಭಾಸನಿಗೂ ಜ್ಞಾನವೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುವದೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಜ್ವರರೂಪವಾದ ಜಗತ್ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ದಾರಿ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಚಿದಾಭಾಸನಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ವರವಿಲ್ಲವೆಂದ ಮೇಲೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಕೂಟಸ್ಥನಲ್ಲಿ ಅದರ ಮಾತೆಲ್ಲಿಯದು! ಹೀಗೆ ಚಿದಾಭಾಸನಲ್ಲಿ ಜ್ವರವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವನು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ತನ್ನನ್ನೂ ಶರೀರಗಳನ್ನೂ ಒಂದಾಗಿ ತಪ್ಪುತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಜ್ವರವು ತೋರುವದೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ದಾರಿಯಾಗಿರುವದು. ಅವನು ಕೂಟಸ್ಥನಲ್ಲಿರುವ ನಿಜವಾದ ಇರುವಿಕೆಯೆಂಬ ಧರ್ಮವನ್ನು

ತನಗೆ ಗಂಟುಬಿದ್ದಿರುವ ಮೂರು ಶರೀರಗಳಿಗೆ ಗಂಟುಹಾಕಿಕೊಂಡು ಆ ಶರೀರಗಳೂ ಅವುಗಳ ಜ್ವರಗಳೂ ಎಲ್ಲವೂ ನಿಜವಾದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದೇನಾಗುವದೆಂದರೆ: ಒಬ್ಬ ಕುಟುಂಬಿಯು ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಮಕ್ಕಳು ತಪಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ತಾನೇ ತಪಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಈ ಶರೀರಗಳು ತಪಿಸುತ್ತಿರಲಾಗಿ ಚಿದಾಭಾಸನು ಆ ಶರೀರಗಳ ಜ್ವರವನ್ನು ತನ್ನದೆಂದು ತಪ್ಪು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ತಾನೆ ತಪಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆಂದು ಸಿಟ್ಟುಸಿರಿಡುತ್ತಾನೆ. ಮೇಲೆ ದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಕುಟುಂಬಿಯು ತನ್ನ ಅಚ್ಚುಮೆಚ್ಚಿನ ಹೆಂಡತಿಮಕ್ಕಳು ರೋಗ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ತಪಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಯಾವ ತಾಪವೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವರ ಮೇಲಿನ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ತಾನೆ ತಪಿಸುತ್ತಿರುವೆನೆಂದು ಸುಮ್ಮನೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಚಿದಾಭಾಸನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಯಾವ ತಾಪವೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಮೂರುದೇಹಗಳ ಮೇಲಿನ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ತಾನೆ ತಪಿಸುತ್ತಿರುವೆನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವಾಗ ಈ ಚಿದಾಭಾಸನು ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನೂ ತನ್ನ ಶರೀರಗಳನ್ನೂ ತನ್ನಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ತಿಳಿಯುವವನಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತಾನೆಂದು ಅಭಿಮಾನಿಸುವ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವು ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೆಂದು ತನ್ನನ್ನೂ ಕಡೆಗಂಡು ತನ್ನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ತಾನೆಂದು ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾನೊ ಆಗ ಶರೀರದ ಜೊತೆಗೆ ತಾನೇಕೆ ಬೇಗುದಿಗೊಂಡಾನು ! ಜ್ವರವೆಂಬುದು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವದೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾವನ್ನೂ ಮೋಟುಮರದಲ್ಲಿ ಕಳ್ಳನನ್ನೂ ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದಾಗ ಹೆದರಿ ಓಡಿಹೋಗಬೇಕಾಗುವದು. ಆಧಾರಸ್ವರೂಪಗಳಾದ ಹಗ್ಗವನ್ನೂ ಮೋಟುಮರವನ್ನೂ ಅರಿಯುತ್ತಲೆ ಹಾವೂ ಕಳ್ಳನೂ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿ ತಾನು ಹಿಂದೆ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಓಡಿಹೋದದ್ದನ್ನು ನೆನೆಸಿಕೊಂಡು ಅವನು ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪಪಡುತ್ತಾನೆ.

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರ ಮೇಲೆ ಇಲ್ಲದ ದೂರನ್ನು ಹೊರಿಸಿದವನು

ತನ್ನ ತಪ್ಪಿಗೆ ತಕ್ಕ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಯಾರ ಮೇಲೆ ದೂರನ್ನು ಹೊರಿಸಿದನೊ ಅವರನ್ನು ಸೆರಗೊಡ್ಡಿ ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಚಿದಾಭಾಸನು ದೇಹ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದು ಏನನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವ ಕೂಟಸ್ಥನ ಮೇಲೆ ಅವನು ಏನನ್ನಾದರೂ ಮಾಡು ವವನೆಂದೂ ಅನುಭವಿಸುವವನೆಂದೂ ಪುಂತಾಗಿ

ಚಿದಾಭಾಸನು ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ತತ್ಪರನಾಗುವದು ೨೩೭—೨೪೨

ಇಲ್ಲದ ದೂರನ್ನು ಹೊರಿಸಿದ ಪಾಪಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಕ್ಷಮಿಸಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ವನಂತೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಕೂಟಸ್ಥನಿಗೆ ಮರೆಹೊಗುವನು. ಅಥವಾ ಪಾಪವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಒಬ್ಬನು ತಾನು ಮಾಡಿದ ಪಾಪವನ್ನು ಕಳೆದು ಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಪವಿತ್ರವಾದ ತೀರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗುವದು, ಯೋ ಗ್ಯರನ್ನು ಕರೆದು ದಾನ ಮಾಡುವದು, ಉಪವಾಸವಿರುವದು—ಮೊದ ಲಾದ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮಾಡುವಂತೆ ಚಿದಾಭಾ ಸನು ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಕೂಟಸ್ಥನಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರಿತ್ವ ಮೊದ ಲಾದವುಗಳನ್ನು ಅಂಟಿಸಿದ ಪಾಪವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಆತ್ಮನನ್ನೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಧ್ಯಾನಿಸುವವನ ಹಾಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನೆ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಚಿಂತಿಸುವನು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಉಪಸ್ಥವೆಂಬ ಇಂದ್ರಿಯದಲ್ಲಿ ಕುಷ್ಟವೆಂಬ ಹುಣ್ಣಾಗಿರುವ ಸೂಳೆಯು ವಿಟನ ಮುಂದೆ ಹುಬ್ಬುಹಾರಿಸುವದೇ ಮೊದಲಾದ ತನ್ನ ಕಾಮುಚೇ ಷ್ಟೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ನಾಚುವಂತೆ ಚಿದಾಭಾಸನು ತನ್ನ ಸುಳ್ಳುಸ್ವರೂಪ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಕೂ ಟಸ್ಥನ ಮುಂದುಗಡೆಯಲ್ಲಿ ತಾನು ಮಾಡುವವನೆಂಬ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ನಾಚಿಕೊಳ್ಳುವನು. ಹೀಗೆ ಮೂರು ಶರೀರಗಳಿಂದಲೂ ತನ್ನನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಚಿದಾಭಾಸ ನಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಆ ಶರೀರಗಳೇ ನಾನೆಂಬ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆ ತಲೆ ಎತ್ತುವ ದಿಲ್ಲ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಆಚಾರಶೀಲನಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಒಮ್ಮೆ ತುರು

ಕರ ಕೈಗೆ ಸೆರೆಸಿಕ್ಕಿ ಆ ಮುಟ್ಟಿನ ದೋಷವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವದ ಕ್ಕಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಗೆ ಆ ತುರುಕರೊಡನೆ ಸೇರನೊ ಅದರಂತೆ ಈ ಚಿದಾ ಭಾಸನೂ ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ತಾನೆಂದು ತಿಳಿದು 'ತಾನು ಮಾಡುವವ'ನೆಂದು ಮುಂತಾಗಿ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಕೊನೆಗೆ ಶ್ರುತಿ, ಯುಕ್ತಿ, ಅನುಭವ-ಇವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಆ ಶರೀರಗಳಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಅವುಗಳೇ ತಾನೆಂಬ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಲಾರನು. ಹೀಗೆ ಚಿದಾಭಾ ಸನು ಕೂಟಸ್ಥನಿಗೆ ಮರೆಹೊಗುವದು ಬರೀ ತನ್ನ ತಪ್ಪನ್ನು ತಿದ್ದಿಕೊ ಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ; ಇದರಿಂದ ಅವನಿಗೊಂದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಯೋಜನದ ಗುರಿಯೂ ಉಂಟು. ಅದೇನೆಂದರೆ : ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಅರಸಾಗುವವನಾಗಿ ಈಗ ಯುವರಾಜನೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ವನು ಮುಂದೆ ತಾನು ಚಕ್ರವರ್ತಿಯಾಗಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆಯಿಂದ ಹೇಗೆ ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಸುವ ಗುಣಗಳುಳ್ಳವನಾಗುವನೊ ಅದರಂತೆ ಈ ಚಿದಾಭಾಸನೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಬಯಸಿದವ ನಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿಯಂತೆ ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವದೇ ಮೊ ದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯುವರಾಜನಿಗೆ ಆಗುವ ಫಲವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಂಡಂತೆ ಚಿದಾಭಾಸನಿಗೆ ಆಗುವ ಫಲವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಬಹುದು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯ ಪ್ರಮಾಣವಿದೆ. "ಯಾವನು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯುವನೊ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುವನು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಇವನ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲದವರು ಹುಟ್ಟುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಇವನು ದುಃಖಗ ಳನ್ನು ದಾಟುತ್ತಾನೆ; ಪಾಪಗಳನ್ನು ದಾಟುತ್ತಾನೆ; ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಶ ಯದ ಗಂಟುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ." ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವದರಿಂದ ಚಿದಾಭಾಸನು ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬಯಸಿ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಅನುಸರಣೆ ಮಾಡುವದು ಯೋಗ್ಯವೇ ಆಗುವದು. ಚಿದಾಭಾಸನು ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿಬಿಟ್ಟರೆ ತನ್ನ

ಸ್ವರೂಪವನ್ನ ಕಳೆದುಕೊಂಡಂತಾಗುವದರಿಂದ ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನವು ಹೇಗೆ ಒಪ್ಪೀತೆಂದರೆ : ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸುಖದ ತೌರುಮನೆಯಾದ ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಜನರು ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದೋ ಬೆಟ್ಟದಿಂದುರುಳಿಯೋ ತೀರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಯೋ ಅನೇಕದುಃಖಗಳ ತೌರುಮನೆಯಾಗಿರುವ ಮನುಷ್ಯಜನ್ಮವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಯತ್ನಿಸುವಂತೆ ಚಿದಾಭಾಸನು ತಾನು ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾದ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪದಿಂದ ಉಳಿಯುವದಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನ ಸುಳ್ಳಾದ ಚಿದಾಭಾಸಭಾವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಚ್ಛಿಸುವನು.

ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಚಿದಾಭಾಸನ ಸ್ವರೂಪದ ನಾಶವಾದರೆ ಆಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಗತಿಯೇನೆಂದರೆ : ಲೋಕದಲ್ಲಿ ದೇವತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಬೆಂಕಿ,

ಜ್ಞಾನಿಯ ವ್ಯವಹಾರ ೨೪೩—೨೫೧

ನೀರು-ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೊಕ್ಕವನಿಗೆ ಸುಡುವಿಕೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ತನ್ನ ಶರೀರವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶವಾಗುವವರೆಗೂ ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ವ್ಯವಹಾರವು ಬಿಡದೆ ಇರುವಂತೆ ಚಿದಾಭಾಸನಿಗೆ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮವೆಲ್ಲ ಮುಗಿಯುವವರೆಗೂ ಆವನ ವ್ಯವಹಾರವು ತಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ಹೋದ ಮೇಲೆಯೂ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಮೂಲಕದಂತೆ ವ್ಯವಹಾರವಿರಬಾರದಾದರೂ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹಗ್ಗವನ್ನು ನೋಡಿ ಹಾವೆಂದು ಹೆದರಿ ನಡುಗುತ್ತಿದ್ದ ಒಬ್ಬನು ಹಗ್ಗವೆಂದರಿತರೂ ಆ ನಡುಕ, ಬೆವರು-ಮೊದಲಾದದ್ದೆಲ್ಲ ಒಮ್ಮೆಗೇ ಹೋಗದೆ ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲಗೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗುವಂತೆ ಮತ್ತು ನಸುಗತ್ತಲೆಯಾದಾಗ ಅದೇ ಹಗ್ಗವು ಮತ್ತೆ ಹಾವಾಗಿ ತೋರುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾದರೂ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮದ ಭೋಗವು ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲಗೆ ಸವೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಒಮ್ಮೆಗೇ ಕಾಣದೆ ಹೋಗಿಬಿಡುವದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಭೋಗಿಸುವಾಗ ಬುದ್ಧಿಯ ದೋಷದಿಂದ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ 'ನಾನು ಮನುಷ್ಯ'ನೆಂದು ತೋರುವದು. ಇದರಿಂದಲೆ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವು ನಡೆಯುವದು. ಹೀಗೆ ಮನುಷ್ಯಬುದ್ಧಿಯು

ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ತೋರಿಕೊಂಡ ಮಾತ್ರದಿಂದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೇನೂ ಹಾನಿ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ : ಬದುಕಿರುವಾಗಿನ ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬ ದು ನಿಯಮ ದಿಂದ ನಡೆಸತಕ್ಕ ವ್ರತವಲ್ಲ. ಯಾವಾಗ ಸರಿಯಾದ ಅರಿವು ತಲೇ ಎತ್ತಿತೋ ಆಗಲೆ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆ ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿತು. ಇದು ಯಾವಾ ಗಲಾದರೊಮ್ಮೆ ಮರುಕಳಿಸಿದರೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ಒಡನೆ ಅದರ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಮೆಟ್ಟುವದು. ಇದಕ್ಕೆ ಹತ್ತುನೆಯುವನ ಉದಾಹರಣೆ ಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಿ. ಅವನಿಗೆ ತಾನು ಹತ್ತುನೆಯುವನೆಂಬ ಜ್ಞಾನ ವುಂಟಾದಾಗ ತಲೇಚಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಮೊದಲಾದ ದುಃಖವು ಮಾ ತ್ರ ಒಮ್ಮೆಗೇ ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿತೇ ಹೊರತು ತಲೆಯನ್ನು ಚಚ್ಚಿಕೊಂಡದ್ದ ರಿಂದಾದ ಗಾಯವು ಮಾತ್ರ ಒಡನೆ ಹೋಗದೆ ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲಗೆ ಗುಣ ವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತ ತಿಂಗಳುಗಟ್ಟಲೆಗಳವರೆಗೆ ಇರುವದು. ಹತ್ತುನೆ ಯುವನು ಸತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದದ್ದರಿಂದುಂಟಾದ ಹರ್ಷವು ಆ ಗಾಯ ದಿಂದಾದ ದುಃಖವನ್ನು ಮರೆಸುವದು. ಅದರಂತೆ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯಿಂ ದುಂಟಾದ ಹರ್ಷವು ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮದಿಂದಾಗುವ ದುಃಖವನ್ನು ಮರೆ ಸುವದು. ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯು ವ್ರತವಲ್ಲದಮೇಲೆ ಅದರ ಪ್ರಯೋಜನ ವೇನೆಂದರೆ: ಅದು ವ್ರತವಲ್ಲದೆ ಹೋದರೂ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ದಾರುಣ ವಾದ ರಸ, ಭಸ್ಮ-ಮೊದಲಾದ ಔಷಧವನ್ನು ಸೇವಿಸುವವನು ತನ್ನ ಹಸಿವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹಗಲಿನಲ್ಲಿಯೇ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಉಣ್ಣುವಂತೆ ಜ್ಞಾನಿಯು ಬಹುದಿನದಿಂದ ಮೈಯುಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಮತ್ತೆ ತಲೇಹಾಕದೆ ಇರುವದಕ್ಕಾಗಿ ದೇಹವನ್ನೂ ಆತ್ಮವನ್ನೂ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವನು. ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆಯೂ ಗಂಟುಬಿದ್ದೇ ಇರುವ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮವನ್ನು ಕಳೆಯು ವದು ಹೇಗೆಂದರೆ: ಹತ್ತುನೆಯುವನು ತನ್ನ ಗಾಯವನ್ನು ಔಷಧದಿಂದ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಜ್ಞಾನಿಯು ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮವನ್ನು ಉಂಡು ಮುಗಿಸಿ ಆಮೇಲೆ ವಿದೇಹಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು. 'ಏನನ್ನು ಬಯಸಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ದುಃಖಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಈ ಅವಸ್ಥೆ ಯು ಆರನೆಯದು.

ತೃಪ್ತಿಯೆಂಬ ಏಳನೆ ಅವಸ್ಥೆ (೨೫೨-೨೯೮)

ಹೂ, ಗಂಧ, ಹಣ-ಮೊದಲಾದವುಗಳು ದೊರೆತಾಗ ಆಗುವ ತೃಪ್ತಿಯು ಹೂ, ಗಂಧ, ಹಣ-ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಉಂಟಾಗುವದರಿಂದ ಅದು ಸಾಂಕುಶವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ; ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ತೃಪ್ತಿಯು ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಉಂಟಾಗುವದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ನಿರಂಕುಶತೃಪ್ತಿಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ:

ಜ್ಞಾನಿಯು ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾಗಿರುವದು ೨೫೨—೨೬೬

ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದವನು ತಾನು ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಮಾಡಿದಂತಾಯಿತೆಂದೂ ಪಡೆಯತಕ್ಕದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಪಡೆದಂತಾಯಿತೆಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಈ ಲೋಕದ ಮತ್ತು ಪರಲೋಕದ ಸುಖಸಾಧನಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕಾಗಿ ಯಾಗ, ಉಪಾಸನೆ-ಮೊದಲಾದ ಸತ್ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರವಣ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನೂ ಬಹಳವಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದಾಗಿದ್ದು ಅವೆಲ್ಲವುಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಇನ್ನು ಬೇರೆ ಇಚ್ಛೆ ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ ತಾನಿನ್ನೇನೂ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದು ಜ್ಞಾನಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ತಾನು ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಮಾಡಿದ್ದಾಯಿತೆಂಬ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಅವನು ಇದರ ವಿರುದ್ಧಸ್ಥಿತಿಯ, ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳ ಆಚರಣೆಯ, ಅನುಸಂಧಾನದ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಯಾವಾಗಲೂ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಪ್ರಪಂಚದ ಸುಖವನ್ನು ಬಯಸುವವರಿಗಿಂತ ತಾನು ಬೇರೆಯ ಬಗೆಯವನಾಗಿರುವದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಅವನು ಯೋಚಿಸುವದೇನೆಂದರೆ : " ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇಲ್ಲದೆ ಬಯಕೆಗಳಿಂದ ಬೆಂದು ಬೆಂಡಾಗುವವರು ಹೆಂಡತಿ, ಮಕ್ಕಳು-ಮೊದಲಾದವರನ್ನು ಬಯಸಿ ಮೇಲಿನ ಲೋಕಗಳಿಗೂ ಕೆಳಗಿನ ಲೋಕಗಳಿಗೂ ಸುಮ್ಮನೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಸುತ್ತುತ್ತಿರಲಿ ; ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದಿಂದ

ತೃಪ್ತನಾಗಿರುವ ನಾನು ಏನನ್ನು ಬಯಸಿ ಸುತ್ತಲಿ? ಸ್ವರ್ಗ ಮೊದಲಾದ ಉತ್ತಮಲೋಕಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೊಳ್ಳೆ ಫಲಗಳನ್ನು ಉಣ್ಣಬೇಕೆನ್ನುವವರು ಬಹುಶ್ರಮಸಾಧ್ಯವಾದ ಯಜ್ಞ ಮೊದಲಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಿ; ಸಮಸ್ತಲೋಕಗಳ ಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿ ಏನನ್ನೂ ಮಾಡುವವನಲ್ಲವಾದ ನಾನು ಯಾವ ಫಲವನ್ನು ಬಯಸಿ ಯಾವ ಕರ್ಮವನ್ನು ತಾನೆ ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕು? ನನಗೇನೂ ಫಲವು ಬೇಕಿಲ್ಲವಾದರೂ ಇತರರಿಗಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವದೂ ನನಗೆ ಒಪ್ಪದು. ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರು ಆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನರಿಯಬೇಕೆನ್ನುವ ಶಿಷ್ಯರಿಗೆ ವೇದದ ಅಂಗಗಳಾದ ವ್ಯಾಕರಣ ಮೊದಲಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಿ ಅಥವಾ ವೇದಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿಸಲಿ; ನಾನು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವನಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇತರರಿಗಾಗಿಯೂ ಮಾಡಲಾರೆನು. ನಾನು ಬಳಲಿಕೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ನಿದ್ರೆಯನ್ನೂ ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬುವದಕ್ಕಾಗಿ ಭಿಕ್ಷೆಯನ್ನೂ ಶುಚಿಯಾಗಿರುವದಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ನಾನವನ್ನೂ ಮೃತ್ತಿಕಾಜಲಶೌಚಗಳನ್ನೂ ಮಾಡುವದು ಕಾಣಬಂದರೂ ಅವುಗಳ ಬಯಕೆಯೂ ನನಗಿಲ್ಲ; ನಾನು ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವನೂ ಅಲ್ಲ; ನಾನು ಮಾಡುವವನೆಂದು ಇತರರು ಹೇಳಿದರೆ ಅದರಿಂದ ನನಗಾದದ್ದೇನು? ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಬಾಧೆ ಇಲ್ಲ. ಅರಳೆಯ ರಾಶಿಯ ಮೇಲೆ ಮೇಣದ ಉಂಡೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಭಾಗದ ಕಪ್ಪನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟಿದ್ದ ಗುಲಗಂಜಿಯನ್ನು ಇತರರು ಬೆಂಕಿಯೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೇ ಆ ಅರಳೆಯು ಹೇಗೆ ಸುಡುವದಿಲ್ಲವೊ ಹಾಗೆ ಏನನ್ನೂ ಮಾಡದವನಾದ ನಾನು ಕರ್ಮಿಗಳು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟುವ ಸಂಸಾರಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಎಂದಿಗೂ ಹೊಂದಲಾರೆನು. ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡದಿದ್ದರೂ ಶ್ರವಣ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನಾದರೂ ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕೆಂಬುದೂ ಆಗದ ಮಾತು. 'ವೇದಾಂತವು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಹೇಳುವದೊ? ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದು ಹೇಳುವದೊ?' ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯದವರು ಶ್ರವಣವನ್ನು ಮಾಡಲಿ; ಅದು ನನಗೆ ತಿಳಿದಿರುವ

ದರಿಂದ ನಾನೇಕೆ ಶ್ರವಣವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ? 'ಕೂಟಸ್ಥತತ್ತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮವೋ ? ಅಲ್ಲವೋ ?' ಎಂಬ ಸಂಶಯವುಳ್ಳವರು ಮನನವನ್ನು ಮಾಡಲಿ; ನನಗೆ ಆ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಮನನವನ್ನು ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವನ್ನಾದರೂ ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕಾಗುವದೆಂದರೆ ಯಾರಿಗೆ ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ನಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿ ಬಂದು ಪೀಡಿಸುವದೊ ಅವನು ಅದನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಹಂಬಲನ್ನು ಎಡೆಬಿಡದಂತೆ ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳಲಿ ; ನನಗೆ 'ಆತ್ಮವು ಬ್ರಹ್ಮ'ವೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವಿರುವದರಿಂದ ನಾನೇಕೆ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವನ್ನು ಮಾಡಲಿ? ದೇಹದಲ್ಲಿ ನಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯುಂಟಾಗದೆ 'ನಾನು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ'-ಮುಂತಾದ ನನ್ನ ವ್ಯವಹಾರವೆಂತು ಸಾಗುತ್ತಿರುವದೆಂದರೆ: ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಆ ವಿಪರೀತಜ್ಞಾನವು ಬರಲೇಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ; ಬಹುಕಾಲದ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವ ವಾಸನೆಯೇ ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವದು. ಆ ವಾಸನೆಯನ್ನು ಕಳೆಯುವದಕ್ಕಾದರೂ ಧ್ಯಾನ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವದೆಂದರೆ: ಈ ವ್ಯವಹಾರವು, ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಆರಂಭವಾಗಿರುವ ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮವು ಮುಗಿದರೆ, ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟುವದೇ ಹೊರತು ಆ ಕರ್ಮವು ಮುಗಿಯದೆ ಸಾವಿರಾರು ಧ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಅದೇನೂ ಹಿಂದೆಗೆಯುವದಿಲ್ಲ. ವ್ಯವಹಾರವು ಕಡಿಮೆಯಾಗುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆ ವಾಸನೆಯನ್ನು ತಡೆದು ತಡೆದು ನಿಲ್ಲಿಸುವದಕ್ಕಾದರೂ ಧ್ಯಾನವು ಅಗತ್ಯವೆಂದರೆ: ವ್ಯವಹಾರವು ಕಡಿಮೆಯಾಗಬೇಕೆಂದಿದ್ದರೆ ನೀನು ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡು; ವ್ಯವಹಾರವು ಬಾಧಕವೆಂದು ನಾನು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ನಾನೇಕೆ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಲಿ ? ಮನಸ್ಸು ಹೊರಬೀಳದಂತೆ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದರೆ : ನನಗೆ ಹೊರಬೀಳುವದೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹೊರಬೀಳುವದೆಂಬುದೂ ಸಮಾಧಿಯೂ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವುಗಳು. ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದದ ನನಗೆ ಅವಿಲ್ಲ. ಸಮಾಧಿಯ ಫಲವಾದ ಆತ್ಮಾನುಭವ

ವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸತಕ್ಕದ್ದಿರುವದೆಂದರೆ: ಆ ಅನುಭವವೆಂಬುದು ನನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಸಂಪಾದಿಸತಕ್ಕದ್ದಾದೀತು ! ನಾನು ಯಾವಾಗಲೂ ಅನುಭವರೂಪನೇ ಆಗಿದ್ದೇನೆ. ನನಗೆ ಬೇರೊಂದು ಅನುಭವವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಮಾಡಿದ್ದಾಯಿತು ಮತ್ತು ಪಡೆಯತಕ್ಕದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಪಡೆದದ್ದಾಯಿತು. ಆದಕಾರಣ ನಾನೇನೂ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಿಲ್ಲ.

ಜ್ಞಾನಿಯ ಆಚರಣೆ
೨೬೭–೨೯೧

ಹಾಗಾದರೆ ಮನಸ್ಸು ಬಂದಂತೆ ನಡೆಯಬಹುದಾಯಿತೆಂದರೆ: ಆಗಲಿ. ಪ್ರಾರಬ್ಧವು ನಡೆಸಿದಂತೆ ನನ್ನ ವ್ಯವಹಾರವೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾರಬ್ಧವು ತಿರಿದುಣ್ಣುವದೇ ಮೊದಲಾದ ಲೌಕಿಕಕರ್ಮವನ್ನಾದರೂ ಮಾಡಿಸಲಿ; ಜಪ, ಸಮಾಧಿ–ಮೊದಲಾದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯಕರ್ಮಗಳನ್ನಾದರೂ ಮಾಡಿಸಲಿ ; ಅಥವಾ ಹಿಂಸೆ ಮೊದಲಾದ ಮಾಡಬಾರದ ಕೆಲಸಗಳನ್ನೆ ಮಾಡಿಸಲಿ. ಮಾಡುವವನಲ್ಲದವನಾಗಿಯೂ ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದವನಾಗಿಯೂ ಇರುವ ನನಗೆ ತೊಂದರೆ ಏನು ? ಅಥವಾ ನಾನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಮಾಡಿದ್ದಾಗಿದ್ದರೂ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಒದ್ದಾಡುತ್ತಿರುವ ಜನರಿಗೆ ದಾರಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆಯೇ ನಡೆಯುತ್ತೇನೆ. ಹೇಗೆ ನಡೆದರೂ ನನಗೆ ಹಾನಿ ಇಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆಯೇ ನಡೆಯುವದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನವುಂಟಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆಯು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂದರೆ ಈ ಕೆಲಸಗಳು ಮೂರು ಕರಣದವುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ನನಗೆ ಆ ಭಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಶರೀರವು ದೇವರ ಪೂಜೆ, ತೀರ್ಥಸ್ನಾನ, ಶೌಚ, ಭಿಕ್ಷಾಟನೆ–ಮೊದಲಾದ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಿ; ಈ ವಾಕ್ಕು ಓಂಕಾರದ ಜಪವನ್ನೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪಾರಾಯಣವನ್ನೂ ಮಾಡಲಿ; ಈ ಬುದ್ಧಿಯು ವಿಷ್ಣುಮೂರ್ತಿಯ ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿಯೋ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದಲ್ಲಿಯೋ ಮುಳುಗಿಯೇ ಇರಲಿ; ಈ ಮೂರು ಕರಣಗಳಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ನಾನು ಏನನ್ನೂ ಮಾಡುವದೂ ಇಲ್ಲ ; ಮಾಡಿಸುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಕರ್ಮಗೂ ನನಗೂ

ಜಗಳವು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುವದು? ನಾವಿಬ್ಬರೂ ಪೂರ್ವದ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಮುದ್ರಗಳಂತೆ. ಅವನು ಮಾಡುವವನು; ನಾನು ಮಾಡುವವನಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲೇ ಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವು ಶರೀರ, ವಾಕ್ಕು, ಬುದ್ಧಿ-ಎಂಬ ಮೂರು ಕರಣಗಳಿಗೇ ಹೊರತು ಅವುಗಳ ಸಾಕ್ಷಿಗಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಏನನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನಲ್ಲವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಪ್ಪಣೆಯೇ ಹೊರತು ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವದರಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಿಯೂ ಕರ್ಮಿಯೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಬಗೆಯವರಾಗಿದ್ದರೂ, ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಾಂತಗಳನ್ನರಿಯದೆ, ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಾಂತಗಳನ್ನರಿಯದ ಇಬ್ಬರು ಕಿವುಡರಂತೆ, ಜಗಳವಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿ. ವಿವೇಕಿಗಳು ಅವರನ್ನು ನೋಡಿ ನಗುವರೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: ತಾನು ಮಾಡುವವನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವುಳ್ಳ ಕರ್ಮಿಯು ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಯಾವ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಅರಿಯನೊ ಆ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಜ್ಞಾನಿಯು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲಿ; ಇದರಿಂದ ಕರ್ಮಿಗೆ ನಷ್ಟವೇನು? ಜ್ಞಾನಿಯು ಸುಳ್ಳಾದವುಗಳೆಂದು ಕಡೆಗಂಡ ಕರ್ತೃ, ಕರ್ಮ, ಕರಣ, ಫಲ— ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನಿಜವೆಂದರಿತು ಕರ್ಮಿಯು ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿ; ಇದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಗೇನು ಹೋಗುತ್ತದೆ? ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲವೆಂದು ಜ್ಞಾನಿಯು ಹೇಳಿದರೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡುವದರಲ್ಲಿ ತಾನೇ ಪ್ರಯೋಜನವೇನೆಂದು ಕರ್ಮಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡುವದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಜ್ಞಾನಿಯು ಹೇಳಿದರೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವದು ತಿಳಿಯುವಿಚ್ಛೆಯುಂಟಾಗುವ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂಬ ಕರ್ಮಿಯ ಉತ್ತರವು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಬಲ್ಲವನಿಗೆ ತಿಳಿಯುವಿಚ್ಛೆ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡನೆಂದು ಜ್ಞಾನಿಯು ಹೇಳಿದರೆ ಬಲ್ಲವನಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಜ್ಞಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲವಾದಕಾರಣ ಅವನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆಂದು ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡದಿರುವ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವನಾಗನೆಂದು ಕರ್ಮಿಯು ಹೇಳುವನು. ಒಮ್ಮೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಬಲವಾಗಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಮವನ್ನು

ಬಿಟ್ಟಿರುವಿಕೆಯೂ ಬೇಕಾಗುವದೆಂದು ಜ್ಞಾನಿಯೂ ಹೇಳಿದರೆ, ಆ ಜ್ಞಾನವು ಇನ್ನೊಂದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸುಳ್ಳಾಗದಿದ್ದರೆ ಅದರ ಅನುಸಂಧಾನವಿದ್ದೇ ಇರುವದರಿಂದ ಬೇರೆ ಸಾಧನವು ಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂದು ಕರ್ಮಿಯೂ ಹೇಳುವನು. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಹಾನಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೂ 'ತಾನು ಮಾಡುವವ'ನೆಂಬ ಮುಂತಾದ ಅದರ ಕಾರ್ಯಗಳಿಂದಲೂ ಹಾನಿಯುಂಟೆಂದು ತೋರಿದರೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹಾನಿಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಅವಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: ಅವೆರಡೂ ಸುಳ್ಳಾದವುಗಳೆಂದು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹಾನಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿಹೋಗಿವೆ. ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಹಾನಿಯುಂಟಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಹಾನಿಯಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹಾನಿಯುಂಟೆಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತೂ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾದ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಹಾನಿಯಾದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಹಾನಿಯಾದಂತೆಯೆ. ಬೆಂಕಿಯು ಆರಿದರೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತು ಹೊಗೆಯು ತೋರುತ್ತಿರುವಂತೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಹೋದರೂ ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಂಡರೆ ಕಾಣಲಿ ; ಅದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಯಾವ ಹಾನಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಬದುಕಿರುವ ಇಲಿಯೇ ತನ್ನ ಹಗೆಯಾದ ಬೆಕ್ಕನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲಾರದಿರುವಾಗ ಸತ್ತ ಇಲಿಯು ಅದನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವದೆಂಬುದೆಲ್ಲಿಯ ಮಾತು! ಪಾಶುಪತಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಹೊಡೆದರೂ ಸಾಯದೆ ಇದ್ದವನು ಅಲಗಿಲ್ಲದ ಕೋಲಿನಿಂದ ತಿವಿದಾಗ ಸಾಯುವನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನು? ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಬ್ರಹ್ಮಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಹಲವು ಬಗೆಯಾದ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯಗಳಿಂದ ಅಟ್ಟಹಾಸಗೊಂಡಿದ್ದ ಅವಿದ್ಯೆಯೊಡನೆ ಕಾದಾಡಿ ಜ್ಞಾನವು ಜಯಭೇರಿಯನ್ನು ಹೊಡೆದಿರುವದು. ಅದು ಈಗ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಮತ್ತಷ್ಟು ಹುರಿಗೂಡಿರುವದು. ಅದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಹಾನಿ ತಟ್ಟೀತು! ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಅರಸನಿಂದ ಎರಡನೆಯವುಗಳೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳಾದವುಗಳೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯದ ರೂಪವಾದ ಕತ್ತಿಯ ಪೆಟ್ಟುತಿಂದು ಸತ್ತುಬಿದ್ದಿರುವ ಅಜ್ಞಾನ, ಅದರ ಕಾರ್ಯಗಳಾದ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯ-ಮೊದಲಾದ

ಹೆಣಗಳು ತೋರುತ್ತಿರಲಿ. ಆದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗೆ ಹೆದರಿಕೆಯೇನೂ ಇಲ್ಲ. ರಣರಂಗದಲ್ಲಿ ಹೆಣಗಳ ರಾಶಿಯನ್ನೊಟ್ಟಿದ ಶೂರನಿಗೆ ಕೀರ್ತಿಯುಂಟಾಗುವಂತೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗೂ ಅಜ್ಞಾನ ಮೊದಲಾದ ಹೆಣಗಳ ತೋರುವಿಕೆಯಿಂದ ಕೀರ್ತಿಗೇ ಕಾರಣವಾಗುವದು. ಅಂಥ ವೀರಾಧಿವೀರಸ್ವರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಎಡೆಬಿಡದೆ ಇರುವವನಿಗೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯ-ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಸಂಬಂಧವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದ ಅಥವಾ ಬಿಡುವದರಿಂದ ಹಾನಿಯೇನು ! ಆ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದವರು ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯುವದೇ ಸರಿಯಾದದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂಥ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಆಗಲಿ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಆಗಲಿ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಬಿಡಬಾರದು. ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಅಂಥ ಕರ್ಮಿಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವರಂತೆಯೇ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ, ತಾನು ಮಾಡದೆ ಬಿಟ್ಟರೆ ತನ್ನಂತೆ ನಡೆದು ಇತರರು ಹಾನಿಗೀಡಾಗುವರೆಂದು ಯೋಚಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು, ತನ್ನ ಶರೀರದಿಂದಲೂ ವಾಕ್ಕಿನಿಂದಲೂ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೂ ಮಾಡಿಯೇ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ; ಅವನು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದಿರುವವರ ನಡುವೆ ಇರುವಾಗ ಅವರಿಗೆ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ದುಃಖದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣುವ ಸುಖಗಳನ್ನು ಕೊಡತಕ್ಕವುಗಳೆಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಜರಿಯುತ್ತ ತಾನೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವನು. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತಂದೆಯಾದವನು ಮೊಲೆಯುಣ್ಣು ಕುಡಿಯುವ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಸಲಹುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ನಡೆಯುವಂತೆ ಜ್ಞಾನಿಯೂ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಬೇಕೆಂದು ಅವರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ನಡೆಯುವದು ಒಪ್ಪತಕ್ಕ ಮಾತಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಕೂಸು ಬಯ್ದರೂ ಹೊಡೆದರೂ ತಂದೆಯು ಅದರಿಂದ ದುಃಖಗೊಳ್ಳುವದೂ ಇಲ್ಲ; ಕೂಸಿನ ಮೇಲೆ ಕೋಪಗೊಳ್ಳುವದೂ ಇಲ್ಲ; ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅದನ್ನು ಮುದ್ದಿಸುವನು. ಏಕೆಂದರೆ: ಅದು ಕೂಸೆಂದು ಅವನಿಗೆ ಗೊತ್ತು. ಅದರಂತೆ ತಿಳಿಯದವರು ಬಯ್ದರೂ ಹೊಗಳಿದರೂ

ಜ್ಞಾನಿಯು ಅವರನ್ನು ಬಯ್ಯುವದೂ ಇಲ್ಲ ; ಹೊಗಳುವದೂ ಇಲ್ಲ; ಹೇಗೆ ನಡೆದರೆ ಅವರಿಗೆ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವದೊ ಹಾಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ತಾನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದರೆ ಅದನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿ ಅಜ್ಞರು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವರೊ ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಯು ನಡೆದೇನಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಜ್ಞಾನಿಯು ಮಾಡಲೆಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನು ತಿದ್ದುವದರ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಬೇರೆ ಕೆಲಸವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸಾಗದ ಮಾತು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಮಾಡಿದೆನೆಂದೂ ಪಡೆಯಬೇಕಾದದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಪಡೆದೆನೆಂದೂ ಅವನು ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ನಲಿದಾಡುತ್ತಿರುವನು.

ಜ್ಞಾನಿಯ ನಲಿದಾಟ
೫೧೨-೫೧೮

"ನನ್ನ ಆತ್ಮವು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದನ್ನು ನಾನು ಬೇಗ ತಿಳಿದುಕೊಂಡೆನಾದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಧನ್ಯನು ! ಧನ್ಯನು !! ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದ ಆನಂದವು ನನಗೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದ ಹಾಗಾಗಿರುವದರಿಂದ ನಾನು ಧನ್ಯನು ! ಧನ್ಯನು !! ಮೂರು ಶರೀರಗಳಿಂದುಂಟಾಗುವ ಹುಟ್ಟು, ಸಾವು-ಮೊದಲಾದ ಸಂಸಾರದ ಯಾವ ದುಃಖವೂ ಈಗ ನನಗೆ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಧನ್ಯನು! ನಾನು ಧನ್ಯನು !! ಆ ದುಃಖಗಳು ತೋರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅನೇಕ ಕರ್ಮಗಳ ವಾಸನೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದ ನನ್ನ ಅಜ್ಞಾನವು ಎಲ್ಲಿಯೋ ಓಡಿಹೋಯಿತಾದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಧನ್ಯನು ! ನಾನು ಧನ್ಯನು !! ನಾನು ಏನನ್ನೂ ಮಾಡುವವನಲ್ಲವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ನನಗೆ ಕೈಗೂಡಿದ್ದು ಈ ಲೋಕದ ಮತ್ತು ಪರಲೋಕದ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ನಾನು ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಧನ್ಯನು! ನಾನು ಧನ್ಯನು!! ಮರೆತು ಹೋಗಿದ್ದ ಮಂಗಲಸೂತ್ರವು ಸಿಕ್ಕಿದಂತೆ ನಾನು ಮರೆತಿದ್ದ ಆತ್ಮದ ಅರಿವು ನನಗೆ ಉಂಟಾಗಿ ನಾನು ಪಡೆಯತಕ್ಕದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಪಡೆದಂತಾಗಿರುವದರಿಂದ ನಾನು ಧನ್ಯನು! ನಾನು ಧನ್ಯನು!! ಚಕ್ರವರ್ತಿಯನ್ನು ಮೊದಲುಗೊಂಡು ನಾಲ್ಕು ಮುಖದ ಬ್ರಹ್ಮನವರೆಗೂ

ಇರುವ ಆನಂದಗಳಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಆನಂದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ಆನಂದವು ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಧನ್ಯನು ! ನಾನು ಧನ್ಯನು !! ಏನು ಪುಣ್ಯ ! ಏನು ಪುಣ್ಯ !! ಅದು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹಣ್ಣು ಬಿಟ್ಟಿತು ! ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹಣ್ಣು ಬಿಟ್ಟಿತು !! ಇಂಥ ಪುಣ್ಯವೆಂಬ ಸಂಪತ್ತು ನಮ್ಮ ಪಾಲಿಗೆ ಬರಲು ನಾವು ಏನು ಮಾಡಿದ್ದೆವೊ ? ಆಶ್ಚರ್ಯ! ಆಶ್ಚರ್ಯ !! ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ಮಹಿಮೆಯನ್ನೇನು ಹೇಳೋಣ! ಏನು ಹೇಳೋಣ !! ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಎಷ್ಟು ಹೊಗಳೋಣ ! ಎಷ್ಟು ಹೊಗಳೋಣ !! ಆ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ಏನು ಹೇಳೋಣ ! ಏನು ಹೇಳೋಣ !! ''

ಈ ತೃಪ್ತಿದೀಪವನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಪಂಡಿತರು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದವರಾಗಿ ಯಾವಾಗಲೂ ತೃಪ್ತಿಯಿಂದಿರುವರು.

೮—ಕೂಟಸ್ಥದೀಪ

ಕೂಟಸ್ಥನೂ ಚಿದಾಭಾಸನೂ (೧-೩)

'ಅದು ನೀನು' ಎಂಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯದಂತೆ ಆತ್ಮವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಒಂದೆಂಬ ಜ್ಞಾನವೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾಯಿತಷ್ಟೆ. ಅದರಲ್ಲಿ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬಹು ಅಗತ್ಯ. ಕೂಟಸ್ಥಪ್ರಕರಣವು ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ. 'ನೀನು' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅರ್ಥ ಒಂದಿದೆ; ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥ ಒಂದಿದೆ. ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವ ಸೂರ್ಯನ ಬೆಳಕು ಒಂದು ಗೋಡೆಯನ್ನು ಬೆಳಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ; ಆ ಸೂರ್ಯನ ಬೆಳಕೇ

ಒಂದು ಕನ್ನಡಿಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿ ಹಿಂದಿರುಗಿ ಬಂದು ಆ ಗೋಡೆಯ ಮೇಲೆಯೇ ಹೊಳೆಯುತ್ತ ತಾನೂ ಅದನ್ನು ಬೆಳಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯನ ಬೆಳಕು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದದ್ದು; ಪ್ರತಿಬಿಂಬದ ಬೆಳಕು ವಿಶೇಷವಾದದ್ದು. ಇದರಂತೆ ಈ ದೇಹವನ್ನು ಕೂಟಸ್ಥನು ಬೆಳಗುವದು ಸಾಮಾನ್ಯ; ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿರುವ ಚಿದಾಭಾಸನು ಬೆಳಗುವದು ವಿಶೇಷ. ಕನ್ನಡಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿಫಲಿಸಿದ ಬೆಳಕಿರುವ ಕಡೆ ಸೂರ್ಯನ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಬೆಳಕು ತೋರದೆ ಇರಬಹುದು; ಒಂದು ಗೋಡೆಯ ಮೇಲೆ ಕನ್ನಡಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿಫಲಿಸಿದ ಬೆಳಕುಗಳು ಅನೇಕ ಕಡೆ ಬಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳ ನಡುನಡುವೆಯೆಲ್ಲ ಸೂರ್ಯನ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಬೆಳಕು ಇರುವದು ಕಂಡುಬರುವದು. ಕನ್ನಡಿಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಫಲಿಸಿದ ಬೆಳಕುಗಳಿಲ್ಲದೆ ಇರುವಾಗಲೂ ಸೂರ್ಯನ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಆ ಬೆಳಕು ಇದ್ದೇ ಇರುವದು. ಅದರಂತೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಗಡಿಗೆ, ಬಟ್ಟೆ-ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಅರಿವಾಗುವ ವೃತ್ತಿಗಳುಂಟಾಗುವವಷ್ಟೆ. ಈ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನಗಳೇ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾದ ಚಿದಾಭಾಸನ ಬೆಳಕುಗಳು. ಕೂಟಸ್ಥನು ಈ ವೃತ್ತಿಗಳ ನಡುನಡುವೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಗಾಢನಿದ್ರೆ, ಮೂರ್ಛೆ-ಮೊದಲಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವೂ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗಲೂ ಕೂಡ ಬೆಳಗುತ್ತಲೇ ಇರುವನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಚಿದಾಭಾಸನಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಭೇದ (೪–೧೭)

ಚಿದಾಭಾಸನನ್ನೂ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನೂ ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿದಂತೆ ಚಿದಾಭಾಸನನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೂ ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿಯುವದು ಅಗತ್ಯ. ಹೊರಗೆ ಒಂದು ಗಡಿಗೆಯು ಕಾಣುವಾಗ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯು ಗಡಿಗೆಯ ಆಕಾರವನ್ನು ತಾಳಿದ ವೃತ್ತಿಯಾಗುವದಷ್ಟೆ. ಆ ವೃತ್ತಿಯೊಳಗಿರುವ ಚಿದಾಭಾಸನು 'ಇದು ಗಡಿಗೆ'ಯೆಂದು ಮಾತ್ರ ಬೆಳಗುವನು. ಈ ಗಡಿಗೆಯು ತಿಳಿಯಬಂತೆನ್ನುವದನ್ನು ಆ ಗಡಿಗೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಆಧಾರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಬೆಳಗುವದು. ಗಡಿಗೆಯು ತಿಳಿಯಬಂತೆನ್ನುವದು ಬ್ರಹ್ಮ

ಚೈತನ್ಯದಿಂದಲೇ ಆಗುವದಾದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯ ಕೆಲಸವಿನ್ನೇಕೆಂಬ ಸಂಶಯವು ಬರಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮಚೈತನ್ಯವೇನೋ ತನ್ನ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿರುವ ಗಡಿಗೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಯಾವಾಗಲೂ ಬೆಳಗುತ್ತಲೇ ಇರುವದು. ಆದರೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ಮುಸುಕಿ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಬ್ರಹ್ಮಚೈತನ್ಯವು ಆ ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯಬರದ್ದೆಂಬ ರೂಪದಿಂದ ಬೆಳಗಿತ್ತು; ಅದೇ ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ಬುದ್ಧಿಯು ಮುಸುಕಿ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ಮೇಲೆ ಆ ಬ್ರಹ್ಮಚೈತನ್ಯವೇ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಂತೆಂಬ ರೂಪದಿಂದ ಬೆಳಗಿತು. ಇಷ್ಟೇ ಭೇದ. ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ತಿಳಿಯಬರದ್ದೆಂಬ ಮತ್ತು ತಿಳಿಯಬಂತೆಂಬ ಎರಡು ರೂಪವೂ ಸಲ್ಲಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ: ಕಬ್ಬಿಣದ ಅಲಗನ್ನು ಮುಂಭಾಗದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಈಟಿಯಂತೆ ಚಿದಾಭಾಸನನ್ನು ಮುಂಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯೇ ಜ್ಞಾನವೆನಿಸುವದು; ತಾನೇ ಬೆಳಗಿಕೊಳ್ಳದಿರುವ ಜಡತ್ವವೇ ಮರೆವು ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನವೆನಿಸುವದು; ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಗಡಿಗೆಯು ಜ್ಞಾನದ, ಎಂದರೆ ಚಿದಾಭಾಸನಿಂದ ಕೂಡಿದ ವೃತ್ತಿಯ, ಸಂಬಂಧಗೊಂಡಾಗ ಅದು ತಿಳಿಯಬಂತೆನಿಸುವದು; ಮರವೆಯ ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನದ ಸಂಬಂಧಗೊಂಡಾಗ ಅದು ತಿಳಿಯಬರದ್ದೆನಿಸುವದು. ಗಡಿಗೆಯು ತಿಳಿಯಬರದ್ದೆನಿಸುವಾಗ ಮರವೆಯ ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನದಸಂಬಂಧಗೊಂಡಿರುವ ಅದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವು ಬೆಳಗುವದೆಂಬ ಮಾತು ಒಪ್ಪಿದರೂ ತಿಳಿಯಬಂತೆನಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವು ಬೆಳಗುವದೆಂಬ ಮಾತು ಒಪ್ಪಲಾರದೆಂದು ತೋರಬಹುದು. ತಿಳಿಯಬರದ್ದೆನಿಸುವದು ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಬೆಳಗಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ತಿಳಿಯಬಂತೆನಿಸುವದು ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಏಕೆ ಬೆಳಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಕೂಡದು? ಅದೂ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಬೆಳಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ: ಮೊದಲು ಗಡಿಗೆಯು ತಿಳಿಯಬರದ್ದಾಗಿರುವದಷ್ಟೆ. ಚಿದಾಭಾಸನಿಂದ ಬೆಳಗಿಸಿಕೊಂಡ ಅದು ತಿಳಿಯಬಂತೆಂಬ ಧರ್ಮವನ್ನುಂಟಾಗುವಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೇ ಚಿದಾಭಾಸನಿಂದ ಕೂಡಿದ ವೃತ್ತಿಯು ನಾಶವಾಗಿಬಿಡುವದರಿಂದ. ತಿಳಿಯಬಂತೆಂಬುದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಬೆಳಗಿ

ದಂತಾಗುವದು. ತಿಳಿಯುಬಂತೆಂಬ ಧರ್ಮವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಸಾಕಾಗಿರುವಾಗ ಚಿದಾಭಾಸನಿನ್ನೇಕೆಂದರೆ: ಚಿದಾಭಾಸನಿಲ್ಲದ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಆ ಕೆಲಸವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಚಿದಾಭಾಸನ ಬೆಳಕಿಲ್ಲದ ಬರೀ ಬುದ್ಧಿಗೂ ಐದುಭೂತಗಳ ಮಿಶ್ರಣವಾದ ಮಣ್ಣು ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೂ ಏನು ಭೇದ? ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಚಿದಾಭಾಸನು ಬೇಕು. ಒಂದು ಗಡಿಗೆಗೆ ಕೆಮ್ಮಣ್ಣನ್ನೂ ಸುಣ್ಣವನ್ನೂ ಬಳಿದುಬಿಟ್ಟರೆ ಆ ಕೆಮ್ಮಣ್ಣಿನ ಅಥವಾ ಸುಣ್ಣದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಆ ಗಡಿಗೆಯು ಎಂದಿಗಾದರೂ ತಿಳಿಯುಬಂತೆಂಬ ಧರ್ಮವುಳ್ಳದ್ದಾದೀತೇನು? ಇಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ಮುಸುಕಿದ ಬರೀ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಅದು ತಿಳಿಯುಬಂತೆಂಬ ಧರ್ಮವುಳ್ಳದ್ದಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚಿದಾಭಾಸನೆಂಬ ಫಲಚೇತನವು, ಎಂದರೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು, ಮುಸುಕುವದರಿಂದಲೇ ಅದು ತಿಳಿಯುಬಂತೆಂಬ ಧರ್ಮವುಳ್ಳದ್ದಾಗುವದು. ಬ್ರಹ್ಮಚೈತನ್ಯವು ಫಲಚೈತನ್ಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಮುಂದುವರಿಯುವ ಮುನ್ನವೂ ಬ್ರಹ್ಮಚೈತನ್ಯವಿದ್ದೇ ಇರುವದು; ಆದರೂ ಅದು ಗಡಿಗೆ ಮೊದಲಾದದ್ದನ್ನು ತಿಳಿಯುಬಂದವುಗಳೆಂದು ಆಗ ಬೆಳಗಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಮುಂದುವರಿದಮೇಲೆ ತೋರುವ ಚೇತನವು ಫಲಚೇತನವಾದ್ದರಿಂದ ಚಿದಾಭಾಸನೇ ಫಲಚೇತನ. "ಹೊರಗೆ ಗಡಿಗೆ, ಬಟ್ಟೆ-ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳಿರುವಾಗ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಯಾವ ಚೇತನವು ಅವುಗಳ ಅರಿವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿತೋ ಅದೇ ಈ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತಿನಿಂದ ತಿಳಿಯತಕ್ಕ ವಿಷಯ" ಎಂಬುದು **ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ** ವಾರ್ತಿಕದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು. ಈ ಮಾತಿನಿಂದ ಚಿದಾಭಾಸನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನೊಡನೆ ಸಮಾನತ್ವವು ಕಂಡರೂ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೆಳಗುವದು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೂ ಪ್ರಮಾಣದ ಫಲವಾಗಿ ಬೆಳಗುವದು ಚಿದಾಭಾಸನೆಂದೂ ಈ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರ ಗುರುಗಳಾದ **ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರವರು** ಅವರಿಬ್ಬರ ಭೇದವನ್ನು ತಮ್ಮ ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರೀ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ

ಅವರ ಶಿಷ್ಯರಾದ **ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ** ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿತ್ತೆನ್ನಬೇಕಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಭೇದವಿರುವದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಮಾಣದ ಫಲವಾಗಿ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಚಿದಾಭಾಸನು ಗಡಿಗೆಯನ್ನು 'ಇದು ಗಡಿಗೆ'ಯೆಂದು ಬೆಳಗಿ ಅದು ತಿಳಿಯುಬಂತೆಂಬ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಸುವನು. ಆಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮವು, ತಿಳಿಯು ಬರದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ, ತಿಳಿಯುಬಂದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ 'ಇದು ನನಗೆ ತಿಳಿಯುಬಂತು' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬೆಳಗುವದು. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಚಿದಾಭಾಸನಿಗೂ ಭೇದವಿರುವದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಪ್ರಯೋಜನ. ಚಿದಾಭಾಸನಿಂದ ಕೂಡಿದ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯು 'ಇದು ಗಡಿಗೆ'ಯೆಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಬೆಳಗಿದವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮಚೇತನವು 'ಅದು ತಿಳಿಯುಬಂ'ತೆಂದು ಬೆಳಗುವದು. ಯಾವ ಗಡಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾಗುವದೋ ಆ ಒಂದು ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಚಿದಾಭಾಸನು 'ಇದು ಗಡಿಗೆ'ಯೆಂದು ಬೆಳಗುವನು. ಹೀಗೆ 'ಇದು ಗಡಿಗೆ'ಯೆಂದು ಚಿದಾಭಾಸನೂ 'ಗಡಿಗೆಯು ತಿಳಿಯುಬಂ'ತೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಬೆಳಗುವದರಿಂದ ಗಡಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಚೈತನ್ಯಗಳಿದ್ದಂತಾಯಿತು. ಬ್ರಹ್ಮಚೈತನ್ಯವು ಬೆಳಗುವದನ್ನು ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದವರು ಅನುವ್ಯವಸಾಯವೆಂಬ ಬೇರೊಂದು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ಇದು ಗಡಿಗೆ'ಯೆಂಬ ಅರಿವು ಚಿದಾಭಾಸನಿಂದಾಯಿತು; ಗಡಿಗೆಯು ತಿಳಿಯುಬಂತೆಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದುಂಟಾಯಿತು. ಇದೇ ಚಿದಾಭಾಸನಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಭೇದ.

ಚಿದಾಭಾಸನಿಗೂ ಕೂಟಸ್ಥನಿಗೂ ಭೇದ (೧೭–೨೬)

ನಮ್ಮ ಶರೀರದ ಹೊರಗಣ ವ್ಯವಹಾರದ ಭೇದದಿಂದ ಚಿದಾಭಾಸನನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೂ ಬೇರೆಮಾಡಿ ತಿಳಿದಂತೆ ನಮ್ಮ ಶರೀರದ ಒಳಗೂ ಚಿದಾಭಾಸನನ್ನೂ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನೂ ಬೇರೆಮಾಡಿ ತಿಳಿಯಬೇಕು. 'ಶರೀರದಹೊರಗೆ ಗಡಿಗೆ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳ ಮೇಲೆ ಹೋದ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ಚಿದಾಭಾಸನನ್ನು ಕಂಡದ್ದಾ

ಯಿತು. ಶರೀರದ ಒಳಗೆ ಅಂಥ ವಿಷಯುಗಳೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯ ವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೇ ದಾರಿ ಇಲ್ಲ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಚಿದಾಭಾಸನನ್ನು ಅರಿಯುವದು ಹೇಗೆ?' ಎಂದರೆ ಕಾದ ಕಬ್ಬಿಣ ದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಯಕೆ, ಸಿಟ್ಟು - ಮೊದಲಾದ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಚಿದಾಭಾಸನು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಯ ಬಹುದು. ಕಾದ ಕಬ್ಬಿಣವು ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಬೆಳಗುವದೇ ಹೊರತು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಬೆಳಗಲಾರದಿರುವಂತೆ ಚಿದಾ ಭಾಸನಿಂದ ಕೂಡಿದ ವೃತ್ತಿಗಳು ತಮ್ಮತಮ್ಮನ್ನು ಬೆಳಗುವವೇ ಹೊ ರತು ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಬೆಳಗಲಾರದು. ಇದರಿಂದ ಚಿದಾಭಾ ಸನ ಇರುವಿಕೆಯು ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಈ ವೃತ್ತಿಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ತಪ್ಪದೆ ನಡುನಡುವೆ ಬಿಟ್ಟುಬಿಟ್ಟೇ ಒಂದು ಹೋದ ಮೇಲೊಂದು ಹುಟ್ಟುತ್ತಲೂ ಮತ್ತು ಗಾಢನಿದ್ರೆ, ಮೂರ್ಛೆ, ಸಮಾಧಿ–ಈ ಅವ ಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಅಡಗಿಬಿಡುತ್ತಲೂ ಇರುವವಷ್ಟೆ; ಈ ಬೇರೆಬೇರೆ ವೃತ್ತಿಗಳ ಸಂಧಿಗಳನ್ನೂ ಈ ವೃತ್ತಿಗಳಿಲ್ಲದಿರುವದನ್ನೂ ಕೂಡ ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದದ ಯಾವ ಚೇತನವು ಬೆಳಗಿತೊ ಆ ಚೇತನವು ಕೂಟಸ್ಥವೆನಿಸುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶರೀರದ ಹೊರಗೆ ಚಿದಾಭಾಸ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಚೈತನ್ಯ–ಎಂಬೆರಡು ಚೇತನಗಳು ಕಂಡಂತೆ ಶರೀರದ ಒಳಗೂ ಚಿದಾಭಾಸ ಮತ್ತು ಕೂಟಸ್ಥ–ಎಂಬೆರಡು ಚೇತನ ಗಳು ಇದ್ದಂತಾಯಿತು. ಹೊರಗಣ ವಿಷಯುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬರದ ವುಗಳೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬಂದವುಗಳೆಂದೂ ಬೆಳಗುವದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೊಪ್ಪಿ ಕೊಂಡಂತೆ ಒಳಗಣ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬರದವುಗಳೆಂದೂ ತಿಳಿ ಯಬಂದವುಗಳೆಂದೂ ಬೆಳಗುವದಕ್ಕೆ ಕೂಟಸ್ಥನಿರುವನೆಂದೇಕೆ ಹೇಳಿ ಬಿಡಬಾರದೆಂದರೆ: ವೃತ್ತಿಗಳು ತಾವು ತಮ್ಮ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗುವವುಗ ಳಾಗಿರುವವೇ ಹೊರತು ಬೇರೊಂದರಿಂದ ಬೆಳಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವುಗಳಲ್ಲ ವಾದ್ದರಿಂದ ಅವಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನದ ಮುತ್ತಿಗೆಯೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ ಮತ್ತು

ತಾವು ಹುಟ್ಟಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ತಮ್ಮ ವಿಷಯಕವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ಹೋಗುವದರಿಂದ ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನದ ವೃತ್ತಿಗೆಯೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ ಆ ವೃತ್ತಿಗಳು ತಿಳಿಯಬರದವುಗಳೆಂದಾಗಲಿ ಅಥವಾ ತಿಳಿಯಬಂದವುಗಳೆಂದಾಗಲಿ ಕೂಟಸ್ಥನಿಂದ ಬೆಳಗಲಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ವೃತ್ತಿಗಳೂ ಇಲ್ಲದಿರುವದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ಚೈತನ್ಯವೇ ಕೂಟಸ್ಥನೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಒಳಗಿರುವ ಎರಡು ಚೇತನಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತ ಇರುವ ಚಿದಾಭಾಸನು ಕೂಟಸ್ಥನಲ್ಲ; ಇನ್ನೊಂದು ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದದ್ದರಿಂದ ಕೂಟಸ್ಥನು. ಚಿದಾಭಾಸನಿಗಿಂತ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವದು ನಮ್ಮ ಕೈಗಂಟಿನ ಮಾತಲ್ಲ. "ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಅದರ ವೃತ್ತಿಗಳಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಚೇತನನಾಗಿಯೂ ಪರಮಪ್ರೇಮಾಸ್ಪದನಾದ್ದರಿಂದ ಆನಂದರೂಪನಾಗಿಯೂ ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ-ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಆಧಾರನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸತ್ಯಸ್ವರೂಪನಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಆತ್ಮನಿಗೇಕೆ ಮರೆಹೊಗುವದಿಲ್ಲ?" ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಕಡೆ ಹಿಂದಿನ ಆಚಾರ್ಯರೂ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನು ಹೇಳಿರುವರು. ಇದರಂತೆ ಅವರು ಚಿದಾಭಾಸನನ್ನೂ ಹೇಳಿರುವರು. ಹೇಗೆಂದರೆ: ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬಿಂಬವಾದ ಮುಖ, ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾದ ಮುಖ, ಪ್ರತಿಬಿಂಬಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಕನ್ನಡಿ-ಈ ಮೂರೂ ಇರುವಂತೆ ಬಿಂಬನಾದ ಕೂಟಸ್ಥ, ಪ್ರತಿಬಿಂಬನಾದ ಚಿದಾಭಾಸ, ಚಿದಾಭಾಸನಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಅಂತಃಕರಣ—ಈ ಮೂರೂ ಇರುವದೆಂಬುದು ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಯುಕ್ತಿಗೂ ಹೊಂದುವ ಮಾತೆಂದೂ ಅವರು ಹೇಳಿರುವರು.

ಚಿದಾಭಾಸನ ವಿಚಾರ (೨೭-೪೭)

ಗಡಿಗೆಯು ಹೋಗುವಿಕೆಯಿಂದ ಮತ್ತು ಬರುವಿಕೆಯಿಂದ ಗಡಿಗೆಯ ಸಂಬಂಧಗೊಂಡ ಆಕಾಶವೂ ಹೋದಂತೆ ಮತ್ತು ಬಂದಂತೆ

ಬುದ್ಧಿಯ ಸಂಬಂಧಗೊಂಡ ಕೂಟಸ್ಥನೇ ಲೋಕದಿಂದ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುವದಕ್ಕೂ ಬರುವದಕ್ಕೂ ಸಮರ್ಥನಾಗಿರುವಾಗ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಚಿದಾಭಾಸನನ್ನೇಕೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ತೋರಬಹುದು. ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಕೂಟಸ್ಥಚೈತನ್ಯವು ಬುದ್ಧಿಯ ಸಂಬಂಧವುಂಟಾದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಜೀವವೆನಿಸಲಾರದು. ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಜೀವತ್ವವೆಂದು ಹೇಳಹೋದರೆ ಗಡಿಗೆ ಮತ್ತು ಗೋಡೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾದ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೂ ಜೀವತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದೀತು. ಹಾಗೆ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಚ್ಛಬುದ್ಧಿಗೆ ಅಸ್ವಚ್ಛವಾದ ಗಡಿಗೆ ಮತ್ತು ಗೋಡೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಹೋಲಿಕೆ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಹುದು. ಆಗಲಿ. ಬುದ್ಧಿಯ ಸ್ವಚ್ಛತೆಯಿಂದ ನಿನಗಾದ ಫಲವೇನು ? ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮರದ ಬಳ್ಳ ಅಸ್ವಚ್ಛವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಕಂಚಿನ ಬಳ್ಳ ಸ್ವಚ್ಛವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಕ್ಕಿ ಮೊದಲಾದ ಧಾನ್ಯವನ್ನು ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಅಳೆದರೂ ಅಳತೆಯಲ್ಲೇನಾದರೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಾಗುವದುಂಟೋ ? ಅಳತೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಾಗದಿದ್ದರೂ ಕಂಚಿನ ಬಳ್ಳದಲ್ಲಿ ಹಾಕಿದ ಧಾನ್ಯವು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿ ಕಾಣುವದೆನ್ನುವೆಯಾದರೆ ನಿನ್ನ ಮಾತಿನಿಂದ ನೀನೇ ಉಪಾಯಾಂತರವಿಲ್ಲದೆ ಚಿದಾಭಾಸನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತಾಗುವದು. ಹೇಗೆಂದರೆ: ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೆಂದರೆ ಬಿಂಬವಲ್ಲದೆ ಬಿಂಬದಂತೆ ತೋರುವದೆಂದರ್ಥ; ಆಭಾಸವೆಂದರೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಬೆಳಗುವದೆಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಆಭಾಸವೆಂದರೂ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೆಂದರೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನೊಪ್ಪಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಆಭಾಸನನ್ನೊಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆಯೇ ಆಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ: ಆಭಾಸನಲ್ಲಿ ಬಿಂಬದ ಲಕ್ಷಣವಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ: ಬಿಂಬನಾದ ಕೂಟಸ್ಥನು ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದವನು ಮತ್ತು ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದದವನು; ಪ್ರತಿಬಿಂಬನಾದ ಆಭಾಸನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕವನು ಮತ್ತು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವವನು. ಹೀಗೆ ಆಭಾಸನು ತನ್ನಲ್ಲಿ

ಆಭಾಸನ ಪ್ರಯೋಜನ
೨೭-೩೩

ಬಿಂಬದ ಲಕ್ಷಣವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಹೊಳೆಯುತ್ತಿರುವಿಕೆಯಿಂದ ತಾನು ಬಿಂಬದಂತೆ ತೋರುವನು. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಚಿದಾಭಾಸನಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲವೆನ್ನಬಾರದು.

ಆಭಾಸನು ಬುದ್ಧಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ೩೪–೩೮

ಚಿದಾಭಾಸನೆಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನು, ಮಣ್ಣನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಗಡಿಗೆ ಹೇಗೆ ಇರುವದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ, ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಇರಲಾರನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಬುದ್ಧಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂಬ ಸಂಶಯವು ತಲೇ ಎತ್ತಿದರೆ ಅದನ್ನು ಕಳೆಯುವದೇನೂ ಕಷ್ಟವಲ್ಲ. ಆ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ಮುಂದುವರಿಸಿದರೆ ದೇಹವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬುದ್ಧಿಯು ಇರಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ ದೇಹಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಬುದ್ಧಿ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾದೀತು. ದೇಹವು ಸತ್ತ ಮೇಲೆಯೂ ಬುದ್ಧಿಯುಂಟೆಂಬುದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ದೇಹಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವೆಯಾದರೆ ಬುದ್ಧಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಚಿದಾಭಾಸನು ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದನೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಚಿದಾಭಾಸನನ್ನೊಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾಗುವದು. ಬುದ್ಧಿಯು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಾಗಲೆ ಅದರೊಡನೆ ಚಿದಾಭಾಸನೂ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಂತಾಗುವದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಚಿದಾಭಾಸನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಂತಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವದಾದರೆ ಅದು ಸಲ್ಲದು. ಬುದ್ಧಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಕೂಟಸ್ಥನು ದೇಹ, ಬುದ್ಧಿ-ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಚೇತನವನ್ನುಂಟುಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಮನಸ್ಸುಮಾಡಿ ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿದನೆಂಬುದೇ ಅಲ್ಲಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಈ ದೇಹವು ಜಡವಾದ್ದರಿಂದ ಇದು ನನ್ನ ಹೊರತು ಹೇಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸೀತೆಂದು ಕೂಟಸ್ಥನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದನೆಂದೂ ಹೀಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ನಡುನೆತ್ತಿಯನ್ನು ಸೀಳಿಕೊಂಡು ಒಳಹೊಕ್ಕು ಎಚ್ಚರ ಮೊದಲಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವನೆಂದೂ ಆ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವದು. ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಕೂಟಸ್ಥನು ಹೇಗೆ ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿದನೆಂದು

ನೀನು ಕೇಳಬಂದರೆ ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಅವನು ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಗೆಮಾಡಿದನೆಂಬುದನ್ನು ನೀನು ಹೇಳು. ಪ್ರವೇಶವೂ ಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಎರಡೂ ಮಾಯೆಯಿಂದಾದವುಗಳು ಮತ್ತು ನಾಶವಾಗತಕ್ಕವುಗಳು.

ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು ತಮ್ಮ ಹೆಂಡತಿಯಾದ ಮೈತ್ರೇಯಿಗೆ ಉಪದೇಶಮಾಡಿದ ಹಾಗೆ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವದೇನೆಂದರೆ: "ಜ್ಞಾನದ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಆತ್ಮನು ಪಂಚಭೂತಗಳಿಂದಾದ ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳೊಡನೆ ಸಂಬಂಧಗೊಂಡು ಜೀವನೆಂದು ಅಭಿಮಾನಿಸಿ ಆ ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ನಾಶವಾದಾಗ ಅವುಗಳೊಡನೆ ತಾನೂ ನಾಶವಾಗುತ್ತಾನೆ, ಎಂದರೆ ಜೀವತ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ." ಈ ಮಾತಿನಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಮೋಕ್ಷಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚಿದಾಭಾಸನಿಗೆ ನಾಶವು ಗೊತ್ತಾದಂತಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಯು ಚಿದಾಭಾಸನನ್ನು ನಾಶವಾಗತಕ್ಕವನೆಂದು ಹೇಳಿರುವದಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; "ಮೈತ್ರೇಯಿ, ಆತ್ಮನು ನಾಶವಿಲ್ಲದವನು; ಅವನು ಕೆಡುವ ಸ್ವಭಾವದವನಲ್ಲ; ಈ ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ" ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಕೂಟಸ್ಥನಿಗಿಂತ ಚಿದಾಭಾಸನನ್ನು ಬೇರೆಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿರುವದು. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲೊಂದು ಕಡೆ "ಜೀವನು ಬಿಟ್ಟ ಶರೀರವು ಸಾಯುವದೇ ಹೊರತು ಜೀವನು ಸಾಯುವದಿಲ್ಲ" ವೆಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಚಿದಾಭಾಸನೂ ನಾಶವಾಗುವವನಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿದರೂ ಇದು ಮೋಕ್ಷದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ ಮಾತಲ್ಲ; ಜೀವನು ಒಂದು ದೇಹವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇನ್ನೊಂದು ದೇಹಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆಂಬ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮಾತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಚಿದಾಭಾಸನಿಗೆ ನಾಶವಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿಲ್ಲ. ಚಿದಾಭಾಸನು ನಾಶವಾಗುವವನಾದರೆ ಅವನು ತಾನು ನಾಶವಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದಸಂಭವವೆಂದು ತೋರಬಹುದು. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ

ಚಿದಾಭಾಸನ ನಾಶ ೩೯—೪೭

"ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವಾದ ಚಿದಾಭಾಸನೂ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಒಂದೇ ವಿಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡರೂ ಅವರಿಬ್ಬರನ್ನೂ ಒಂದೆಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಜೀವಭಾವವು ಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯು 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ಒಂದೇ ವಿಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಹೇಳಿರುವ ವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೆಂದರೆ: 'ಈ ಮೋಟುಮರವಾಗಿ ಕಾಣುವದು ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯ'ನೆಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನೆಂಬರಿವಾಗುತ್ತಲೇ ಮೋಟುಮರವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಹೋಗಿಬಿಡುವದೋ ಹಾಗೆ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮ'ವೆಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅವನ ಕರ್ತೃತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಸಂಸಾರಿತ್ವದ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲ ಹೋಗಿಬಿಡುವದು. ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಅವರು ತಮ್ಮ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಚಿದಾಭಾಸರೂಪವಾದ ಜೀವಭಾವವು ಹೋಗಿ ಅದರ ಆಧಾರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ವಿಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಎರಡಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಮಾಡುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಈ ಪದ್ಧತಿಯೇ ಕಾಣುವದು. "ಎಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವು" ಎಂಬುದೊಂದು ಶ್ರುತಿಯ ವಾಕ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ-ಎಂಬೆರಡೂ ಒಂದೇ ವಿಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡ ತೋರಿಕೆಯ ಜಗತ್ತು ತನ್ನ ಆಧಾರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಯಿತೆಂದರೆ ಮಾತ್ರವೆ ಅರ್ಥವು ಸಮಂಜಸವಾಗುತ್ತದೆ. "ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವೂ ಹಾಗೆಯೇ. ಅವೆರಡೂ ಒಂದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳ ವಿವರಣಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಗದೆಯನ್ನೆತ್ತಿರುವದೇನೋ ನಿಜ. ಅವರು 'ನಾನು' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಚಿದಾಭಾಸನೆಂಬರ್ಥವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ಕೂಟಸ್ಥನೆಂದು ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಆ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. 'ನಾನು' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ನೋಡಿದಾಗ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ತೋರಿದ ಕೂಟಸ್ಥನು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪನೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ತಮ್ಮ

ವಿವರಣಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಗೆ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತೆಗೆದಿದ್ದಾರೆ. ಗಡಿಗೆಯ ಬಯಲೂ ದೊಡ್ಡ ಬಯಲೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವಂತೆ ಕೂಟಸ್ಥನೂ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದೇ ಎಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಅವರು ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿರುವರು.

ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನು ಬಿಡಿಸಿನೋಡುವದು (೪೮-೫೯)

ಸ್ಥೂಲ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ-ಎಂಬೆರಡು ಶರೀರಗಳ ಸಂಬಂಧಗೊಂಡಿರುವ ಚಿದಾಭಾಸನ ಬರೀ ತೋರಿಕೆಗೆ ಆಧಾರವಾದ ಚೈತನ್ಯವೇ ಕೂಟಸ್ಥನೆನಿಸುವದು; ಎಲ್ಲ ಜಗತ್ತಿನ ಬರೀ ತೋರಿಕೆಗೆ ಆಧಾರವೆಂದು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಚೈತನ್ಯವೇ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮ. ಚಿದಾಭಾಸನು ಬರೀ ತೋರಿಕೆಯವನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಬಹಳವಾಗಿ ಹಿಂದುಮುಂದು ನೋಡಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಜಗತ್ತೂ ಒಂದೇ ಒಂದು ಚೈತನ್ಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಬರೀ ತೋರಿಕೆಯದಾಗಿರುವಾಗ ಆ ಜಗತ್ತಿನ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಭಾಗವಾದ ಚಿದಾಭಾಸನು ಬರೀ ತೋರಿಕೆಯವನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂಶಯವೇಕೆ! ಹೀಗೆ ಒಂದೇ ಚೈತನ್ಯವು ನಿಜವಾದರೆ ''ನೀನು ಅದು'' ಎಂಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೂ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನೂ ಹೇಳಿರುವ ಎರಡು ಮಾತುಗಳು ಒಂದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಸಲ ಬಂದ ಮಾತುಗಳಂತಾಯಿತೆಂದು ತೋರಬಹುದು. ಅವಕ್ಕೆ ಭೇದವಿದೆ. ಎಲ್ಲ ಜಗತ್ತಿನ ತೋರಿಕೆಗೆ ಆಧಾರವಾದದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮ; ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲೊಂದು ಸಣ್ಣ ಭಾಗವಾದ ಚಿದಾಭಾಸನ ತೋರಿಕೆಗೆ ಆಧಾರವಾದದ್ದು ಕೂಟಸ್ಥ. ಹೀಗೆ ಅವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಭೇದದಿಂದ ಭೇದವೇ ಹೊರತು ಆ ಎರಡು ಮಾತುಗಳ ಅರ್ಥವಾದ ಚೈತನ್ಯವು ಒಂದೇ ಎಂಬುದೇ ಸರಿ. ಚಿದಾಭಾಸನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಆಧಾರವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪದ ಧರ್ಮವೂ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಇಲ್ಲ; ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪದ ಧರ್ಮವೂ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ತನ್ನ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ 'ತಾನು ಮಾಡುವವ'ನೆಂಬ ಮುಂತಾದ

ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಹೊಳೆಯುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆಧಾರಸ್ವರೂಪವಾದ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ಹೊಂದಿ ಕಂಗೊಳಿಸುವನಾದ್ದರಿಂದ ಭ್ರಮರೂಪನು. ಬುದ್ಧಿಯು ಅಪಂಚೀಕೃತವಾದ ಭೂತಗಳ ಒಟ್ಟಿನ ಸತ್ತ್ವಗುಣದ ಭಾಗ ದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಸುಖವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವ ಸಾಧನ ವೆಂದೂ ಚಿದಾಭಾಸನು ಮಲಿನಸತ್ತ್ವದ ಹೆಚ್ಚುಗೆಯುಳ್ಳ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿದ ಆತ್ಮನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೆಂದೂ ಜಗತ್ತೆಂಬುದು ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಹಾವಿನಂತೆ ಬರೀ ತೋರಿಕೆಯದೆಂದೂ ವಿಚಾರದಿಂದ ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಈ ಭ್ರಮೆಗೆ ಕಾರಣ. ಈ ಭ್ರಮೆಯೇ ನಾವು ತೊರೆಯಬೇಕಾದ ಸಂಸಾರದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯುವದು. ಈ ಭ್ರಮೆಗೆ ಒಂದೇ ಒಂದು ಪರಿಹಾರ. ಅದೇನೆಂದರೆ: ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿನೋಡುವದು. ಹಾಗೆ ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿದವನೇ ತತ್ತ್ವವನ್ನರಿತವನು. ಅವನೇ ಸಂಸಾರದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವನು. ಹೀಗೆಂದು ವೇದಾಂತವು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿರುವದು. ಹೀಗೆ ಬಂಧಕ್ಕೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೂ ಅವಿವೇಕವೇ ಕಾರಣವೆಂದು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೂ 'ಅದ್ವೈತವಾದದಲ್ಲಿ ಬಂಧವು ಯಾರಿಗೆ? ಮೋಕ್ಷವು ಯಾರಿಗೆ?' ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ತಾರ್ಕಿಕರು ಶ್ರುತಿವಿರುದ್ಧವಾದ ವಾದಗಳನ್ನು ಹೂಡುವರು. ಆ ವಾದಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಶ್ರೀಹರ್ಷಮಿಶ್ರರೆಂಬುವರು ತಮ್ಮ ಖಂಡನಖಂಡಖಾದ್ಯವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಧೂಳೆಬ್ಬಿಸಿರುವರು. ಹೀಗೆ ಕೂಟಸ್ಥನನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿಯುವಿಕೆಯು ಶ್ರುತಿಗೂ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾಗಿರುವದಲ್ಲದೆ ಪುರಾಣಗಳಿಗೂ ಅದು ಒಪ್ಪಾಗಿದೆ. ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ: "ಬಯಕೆ ಮೊದಲಾದ ವೃತ್ತಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿಯೂ ಅವುಗಳು ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಅವಿಲ್ಲದ್ದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿಯೂ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಇಚ್ಛೆಯಾದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿಯೂ ಆ ಇಚ್ಛೆಯುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ತಾನು ಅರಿಯದವನೆಂಬ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿಯೂ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪ

ನಾದ ಶಿವನು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವನು. ಆ ಸರ್ವೊಳಗಣ ಆತ್ಮನಾದ ಶಿವನು ಸುಳ್ಳಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲ ಆಧಾರನಾಗಿರುವದರಿಂದ ನಿಜವಾಗಿರುವವನಾಗಿಯೂ ಜಡಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬೆಳಗುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನರೂಪನಾಗಿಯೂ ಪರಮಪ್ರೀತಿಗೆ ಪಾತ್ರನಾದ್ದರಿಂದ ಆನಂದರೂಪನಾಗಿಯೂ ಸಮಸ್ತಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಮೂಲರೂಪನಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಬಂಧಗೊಂಡಿರುವದರಿಂದಲೂ ಪರಿಪೂರ್ಣನಾಗಿಯೂ ಇರುವನು.'' ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸೂತಸಂಹಿತೆ ಮೊದಲಾದ ಶೈವಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವ, ಈಶ್ವರ—ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇಲ್ಲದವನೂ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾದವನೂ ಮಂಗಲಸ್ವರೂಪನೂ ಆದ ಕೂಟಸ್ಥನು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಹೇಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವನು.

ಭೇದವೆಲ್ಲ ಬರೀ ತೋರಿಕೆ (೬೦-೭೬)

ಅವನನ್ನು ಜೀವ, ಈಶ್ವರ-ಮೊದಲಾದ ಕಲ್ಪನೆಯಿಲ್ಲದವನೆಂದದ್ದೇಕೆಂದರೆ: ಮಾಯೆಯು ತನ್ನ ಶುದ್ಧಸತ್ತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಬಿಂಬರೂಪವಾದ ಚಿದಾಭಾಸನಿಂದ ಈಶ್ವರನನ್ನೂ ಮಲಿನಸತ್ತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಬಿಂಬರೂಪವಾದ ಚಿದಾಭಾಸನಿಂದ ಜೀವನನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಸಿತೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಿರುವದರಿಂದ ಅವರಿಬ್ಬರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಸುಳ್ಳೆಂದಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅವರು ಮಣ್ಣಿನ ಗಡಿಗೆಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ಸುಳ್ಳಾದ ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳಂತೆ ಅಲ್ಲದೆ, ಗಾಜಿನ ಗಡಿಗೆಯಂತೆ ಸ್ವಚ್ಛರಾಗಿರುವರು. ಮಣ್ಣಿನ ಗಡಿಗೆಗೆ ಮಣ್ಣು, ಗಾಜಿನ ಗಡಿಗೆಗೆ ಗಾಜು-ಹೀಗೆ ಒಂದೊಂದಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದು ಬೇರೆ ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಭೇದವಿರಬಹುದಾದರೂ ಜೀವೇಶ್ವರರ ಭೇದಕ್ಕೂ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಕಾರಣವು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವಾಗ ಜೀವೇಶ್ವರರು ಜಗತ್ತಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಬಗೆಯಾಗುವದೆಂತೆಂಬ ವಿಚಾರವು ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ದೇಹವೂ ಮನಸ್ಸೂ ಎರಡೂ ಅನ್ನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಸ್ವಚ್ಛತೆಯಲ್ಲಿ ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಹೇಗೆ ಭೇದವಿರುವದೋ ಹಾಗೆ ಜೀವೇಶ್ವರರೂ ಜಗತ್ತಿನಂತೆ ಮಾಯಿಕರಾದರೂ ಜಗತ್ತಿಗಿಂತ ಸ್ವಚ್ಛರಾಗಿರುವರು. ಹೀಗೆ ಅವರು ಸ್ವಚ್ಛ

ರಾಗಿರುವದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿಯು ಹೊಂದಿದರೂ ಅವರು ಹೇಗೆ ಚೇತನಸ್ವರೂಪರಾದರೆಂಬುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವೆಂದು ಸಂಶಯ ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ಅವರು ಚೇತನಸ್ವರೂಪರಾಗಿರುವದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವದು. ಇನ್ನು ಅವರು ಮಾಯಿಕರು ಹೇಗಾದರೆಂದರೆ: ಬೇಕುಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟುವ ಮಾಯೆಗೆ ಯಾವದೂ ಅಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನ. ನಮ್ಮ ನಿದ್ರೆಯೇ ನಮ್ಮ ಕನಸಿನ ಜೀವರನ್ನೂ ಈಶ್ವರನನ್ನೂ ಚೇತನರನ್ನಾಗಿ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಬಲ್ಲದ್ದಾಗಿರುವಾಗ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟುವ ಮಹಾಮಾಯೆಗೆ ಅವರನ್ನು ಚೇತನರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ಬೆರಗಾಗುವದೇಕೆ! ಮಾಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜೀವ, ಈಶ್ವರ-ಎಂಬಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಜೀವನನ್ನು ಅಲ್ಪಜ್ಞನೆಂದಮೇಲೆ ಈಶ್ವರನನ್ನೂ ಹಾಗೆಯೇ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಯೋಚಿಸಬಾರದು. ಈಶ್ವರನನ್ನೇ ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಗೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ, ಸರ್ವೇಶ್ವರತ್ವ, ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿತ್ವ-ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವದೇನು ದೊಡ್ಡ ಮಾತು! ಹೀಗೆ ಜೀವರೂ ಈಶ್ವರನೂ ಮಾಯಿಕರು. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿದು ಮಾಯಿಕತ್ವವನ್ನು ಕೂಟಸ್ಥನಿಗೆ ತಗಲಿಸಬಾರದು. ಅವನು ಮಾಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅವನು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿಜವಾಗಿರುವವನೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಡಂಗುರವನ್ನು ಹೊಡೆಯುವವು. ಕೂಟಸ್ಥನ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದಿತ್ತೆಂಬ ಮಾತು ವೇದಾಂತಕ್ಕೆಷ್ಟುಮಾತ್ರವೂ ಒಗ್ಗುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ 'ಜೀವೇಶ್ವರರ ಇರುವಿಕೆಯು ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೊ? ನಿಜವಾದದ್ದೊ?' ಎಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿತ್ತೆಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಾರದು. ನಾವು ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಮೊದಲುಮಾಡಿದ್ದು ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೇ ಹೊರತು ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಾರ್ಕಿಕರ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಬಯಸುವವನು ಒಣತರ್ಕವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸಬೇಕು. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವೇಶ್ವರರನ್ನು

ಮಾಯೆಯು ಮಾಡಿತೆಂದು ಹೇಳಿರುವದು. ಎಲ್ಲ ಜಗತ್ತಿನ ರೂಪವಾಗುವೆನೆಂದು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸಿದ್ದು ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಜೀವರೂಪದಿಂದ ದೇಹದ ಒಳಹೊಕ್ಕವರೆಗಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಲ್ಲ ಈಶ್ವರನಿಂದಾದದ್ದು; ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಮೋಕ್ಷದವರೆಗಿನ ಸಂಸಾರವೆಲ್ಲ ಜೀವನಿಂದಾದದ್ದು. ಕೂಟಸ್ಥನು ಏನನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದವನೆಂದೂ ಅವನಿಗೆ ಯಾವ ಸಂಸಾರವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಬಯಸುವವನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕೂಟಸ್ಥನ ವಿಷಯಕವಾದ ಶ್ರುತಿಯ ವಾಕ್ಯವನ್ನೇ ನೋಡಿ: "ಅವನು ಹುಟ್ಟುವವನಲ್ಲ; ಸಾಯುವವನಲ್ಲ; ಬದ್ಧನಲ್ಲ; ಸಾಧಕನಲ್ಲ; ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಬಯಸುವವನಲ್ಲ; ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವನಲ್ಲ; ಇದೇ ನಿಜವಾದದ್ದು." ಚೇತನವು ಒಂದೇ ನಿಜವಾದರೆ ಜೀವ, ಈಶ್ವರ, ಜಗತ್ತು—ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳಿದ್ದೇಕೆಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿದೆ. ಆ ಒಂದೇ ಒಂದಾದ ಚೇತನವು ಮಾತಿಗಾಗಲಿ, ಮನಸ್ಸಿಗಾಗಲಿ, ಗೋಚರವಾಗತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯು ಜೀವ, ಈಶ್ವರ, ಜಗತ್ತು—ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದು. ತತ್ತ್ವವು ಒಂದೇ ರೂಪವಾಗಿರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ತಿಳಿಸದೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ದಾರಿಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಯೋಚಿಸಬಾರದು. ಈ ವಿಷಯಕವಾದ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ **ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು** ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ: "ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಬಯಸುವವನಿಗೆ ಯಾವ ಯಾವ ಕಥಾಸರಣಿಯಿಂದ ಹೇಳಿದರೆ ತನ್ನೊಳಗಣ ಆತ್ಮದ ಅರಿವುಉಂಟಾಗುವದೊ ಆಯಾ ಕಥಾಸರಣಿಯೇ ಉತ್ತಮ." ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವು ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯ ಅರ್ಥವಾಗಬಾರದೆಂದು ತೋರಬಹುದು. ದಡ್ಡನಾದವನು ಬೇರೆಬೇರೆ ಶಾಖೆಯ ಶ್ರುತಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅರಿಯದೆ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು;

ಜಾಣನು ಶ್ರುತಿಗಳೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೇ ಹೊರಟವುಗಳೆಂದು ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆನಂದವೆಂಬ ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಓಲಾಡುವನು. ಮಾಯೆಯೆಂಬ ಮೇಘವು ಜಗತ್ತೆಂಬ ನೀರನ್ನು ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದಂತೆ ಮಳೆಗರೆದರೂ ಆದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಹಾನಿಯಾಗಲಿ ವೃದ್ಧಿಯಾಗಲಿ ಏನೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಜಾಣನ ನಿಶ್ಚಯಜ್ಞಾನ. ಈ ಕೂಟಸ್ಥದೀಪವನ್ನು ಯಾರು ಯಾವಾಗಲೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವರೋ ಅವರು ಯಾವಾಗಲೂ ತಾವು ಕೂಟಸ್ಥರಾಗಿ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವರು.

೯—ಧ್ಯಾನದೀಪ

ಉಪಾಸನೆಯ ರೀತಿ (೧–೨೯)

ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದೆಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೇಳಿ ತಿಳಿದರೂ ಮಂದಬುದ್ಧಿಯವರಿಗೆ ಅದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅಂಟದೆ ಇರುವದುಂಟು. ಅಂಥವರಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಸನೆಯು ಸಹಾಯವಾಗುವದು. ಉಪಾಸನೆಯ ವಿಷಯವು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗುವದು. ಸಂವಾದಿಭ್ರಮೆಯಿಂದ ಮುಂದುವರಿದವನಿಗೆ ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುವವನಿಗೂ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂದು ಉತ್ತರತಾಪನೀಯೋಪನಿಷತ್ತು ಉಪಾಸನೆಯ ವಿವರವನ್ನು ಬಹಳವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವದು. ಮಣಿಯ ಬೆಳಕನ್ನೂ ದೀಪದ ಬೆಳಕನ್ನೂ ದೂರದಿಂದ ನೋಡಿ ಮಣಿ

ಉಪಾಸನೆಯಿಂದಲೂ ಮುಕ್ತಿ
೧–೧೩

ಯೆಂದು ತಿಳಿದು ಅವುಗಳ ಕಡೆಗೆ ಓಡಿದರೆ, ಎರಡೂ ಸುಳ್ಳುತಿಳಿವಳಿಕೆ ಯೇ ಆದರೂ, ಮಣಿಯ ಬೆಳಕನ್ನು ಮಣಿಯೆಂದು ಅರಿತುಹೋದವನಿಗೆ ಮಣಿಯೂ ದೊರೆಯುವದು ; ದೀಪದ ಬೆಳಕನ್ನು ಮಣಿಯೆಂದರಿತು ಹೋದವನಿಗೆ ಅದು ದೊರೆಯುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಸುಳ್ಳುತಿಳಿ ವಳಿಕೆಯಿಂದ ಮುಂದುವರಿದರೂ ಅವೆರಡರ ಫಲದಲ್ಲಿ ಭೇದವಿರುವದು. ಒಂದು ಮನೆಯ ಒಂದು ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ದೀಪವಿದ್ದು ಅದರ ಬೆಳಕು ಕೋಣೆಯ ಬಾಗಿಲ ಹೊರಗೆ ಮಣಿಯಂತೆ ದುಂಡಾಗಿ ಕಾಣು ವದು; ಅದರಂತೆ ಮತ್ತೊಂದು ಮನೆಯ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ರತ್ನ ವಿದ್ದು ಅದರ ಬೆಳಕು ಕೋಣೆಯ ಬಾಗಿಲ ಹೊರಗೆ ಮಣಿಯಂತೆ ದುಂಡಾಗಿ ಕಾಣುವದು. ಈ ಎರಡು ಬೆಳಕುಗಳನ್ನೂ ದೂರದಲ್ಲಿ ನೋಡಿ ಇಬ್ಬರು ಅವುಗಳನ್ನು ಮಣಿಯೆಂದರಿತು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇ ಕೆಂದು ಓಡುತ್ತಾರೆ. ಬೆಳಕನ್ನು ನೋಡಿ ತಂದುಕೊಂಡ ಮಣಿಯೆಂಬ ಇಬ್ಬರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಆದರೂ ದೀಪದ ಬೆಳಕಿನ ಕಡೆಗೆ ಓಡಿಹೋದವನಿಗೆ ಮಣಿಯೂ ದೊರೆ ಯುವದಿಲ್ಲ ; ಮಣಿಯ ಬೆಳಕಿನ ಕಡೆಗೆ ಓಡಿಹೋದವನಿಗೆ ತಪ್ಪದೆ ಮಣಿಯೂ ಸಿಕ್ಕಿಯೇ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ದೀಪದ ಬೆಳಕನ್ನು ನೋಡಿ ತಂದುಕೊಂಡ ಮಣಿಯೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಮಣಿಯನ್ನು ದೊರಕಿಸಿ ಕೊಡಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ ವಿಸಂವಾದಿಭ್ರಮ ; ಮಣಿಯ ಬೆಳಕನ್ನು ನೋಡಿ ತಂದುಕೊಂಡ ಮಣಿಯೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಮಣಿಯನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುವದರಿಂದ ಸಂವಾದಿಭ್ರಮ. ಈ ಸಂವಾದಿಭ್ರಮೆ ಯು, ಮೇಲೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದಂತೆ, ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿಯೂ ಉಂಟು. ಒಂದು ಕಡೆ ಬಿಸಿಲ ಬೇಗೆಯಿಂದ ಭೂಮಿಯ ಮತ್ತು ನೀರಿನ ಮೇಲೆ ಆವಿಯೇಳುತ್ತಿರು ವದನ್ನು ನೋಡಿ ಹೊಗೆಯೆಂದರಿತು, ಹೊಗೆಯಿದ್ದ ಕಡೆ ಬೆಂಕಿ ಇರುವದೆಂಬ ನಿಯಮದಂತೆ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿ ಇರುವದೆಂದೆಣಿಸಿ, ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋದವನಿಗೆ ಹೇಗೋ ಬೆಂಕಿಯು ದೊರೆತುಬಿಟ್ಟರೆ ಆವಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ಹೊಗೆಯೆಂದರಿತದ್ದು ಸಂವಾದಿಭ್ರಮೆಯೆನಿಸುವದು. ಇದ

ರಂತೆ ಆಗಮಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಈ ಭ್ರಮೆಯಾಗುವದುಂಟು. ಒಬ್ಬನು ಗೋದಾವರಿಯ ನೀರನ್ನು ಗಂಗಾನದಿಯ ನೀರೆಂದರಿತು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಗೋದಾವರಿಯ ನೀರು ಪಾಪವನ್ನು ಕಳೆಯುವದೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವಿರುವದರಿಂದ ಅವನು ಪಾಪವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಶುದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಸಂವಾದಿಭ್ರಮವೆಂದು ತಿಳಿದವರು ಒಪ್ಪುವರು. ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ನೋಡಿ. ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಜ್ವರವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸನ್ನಿಯುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವನು ದೇವರನ್ನು ನೆನೆದರೆ ಸ್ವರ್ಗವಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನರಿಯದೆ ಸನ್ನಿಯಿಂದಾದ ಭ್ರಮೆಯಿಂದ ದೇವರನ್ನು ನೆನೆದು ಸತ್ತು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೇರುತ್ತಾನೆ. ಬೆಂಕಿಯು ತನ್ನನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಮುಟ್ಟಿದವರನ್ನೂ ಸುಡುವಂತೆ ದೇವರು ತನಗೆ ಪಾಪಿಗಳು ಶರಣೆಂದರೆ ಅವರನ್ನೂ ಸಲಹುವನು. ಪಾಪಿಯಾದ ಅಜಾಮಿಳನೆಂಬುವನು ಸಾಯುವಾಗ ತನ್ನ ಮುದ್ದಿನ ಮಗನಾದ ನಾರಾಯಣನನ್ನು ಕರೆದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ದೇವರ ನೆನೆಪಾದಂತಾಗಿ ಉತ್ತಮಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದನೆಂದು ಪುರಾಣವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಂವಾದಿಭ್ರಮೆ. ಹೀಗೆ ಸಂವಾಧಿಭ್ರಮೆಗಳು ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟಿರುವವು. ಹೀಗಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ಮಣ್ಣು, ಕಟ್ಟಿಗೆ, ಕಲ್ಲು—ವೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ದೇವತ್ವಭಾವವು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾದೀತು? ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು, ಗಂಡು, ಭೂಮಿ, ಮಳೆ, ಸ್ವರ್ಗ-ಇವುಗಳನ್ನು ಅಗ್ನಿಯೆಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕವು ದೊರೆಯುವದೆಂಬ ಫಲವು ಸುಳ್ಳಾಗಬೇಕಾದೀತು! ಇದರಂತೆ ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಆದಿತ್ಯನನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಮುಂತಾದ ಮಾತುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಬೆಲೆ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದೀತು ! ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತುವೆಂದು ತಿಳಿದರೂ ಹೇಗೋ ಬಯಸಿದ ವಸ್ತು ದೊರೆತರೆ ಅದು ಸಂವಾದಿಭ್ರಮವೆನಿಸುವದು. ಹೀಗೆ ಸಂವಾದಿಯೆಂಬುವದು ತಾನು ಭ್ರಮೆಯಾದರೂ ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವದ ಉಪಾಸನೆಯೂ, ಎಂದರೆ ಧ್ಯಾನವೂ, ಹಾಗೆಯೇ ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬ ಫಲವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡು

ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಅರಿತ ಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾಸನೆ ೧೪–೨೯

ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತಮೇಲೆ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿಯದವರೇ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದಾಗುವದು. ಆದರೂ ಅದರ ಗಂಧವೇ ಇಲ್ಲದವರಿಂದ ಉಪಾಸನೆಯು ಆಗಲೇ ಆರದು. ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಮೊದಲು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿದಿರಬೇಕು. ಅದನ್ನು ಅವರು 'ನಾ'ನೆಂದು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕು. ತನ್ನೊಳಗಣ ಆತ್ಮವನ್ನರಿಯದೆ, ವಿಷ್ಣು, ಶಿವ-ಮೊದಲಾದ ಮೂರ್ತಿಗಳಿರುವರೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ತಿಳಿದಂತೆ ಸತ್ಯವೂ ಜ್ಞಾನವೂ ಅನಂತವೂ ಆದ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದಿರುವದೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದೇ ಬ್ರಹ್ಮದ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ. ವಿಷ್ಣು ಮೊದಲಾದ ಮೂರ್ತಿಗಳ ವಿಷಯವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ತಿಳಿದವನು ಅವರಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ತೋಳು ಮೊದಲಾದವುಗಳುಂಟೆಂದರಿತಿದ್ದರೂ ಅವರನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುವಾಗ ಆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾಣದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಅವನದು ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವೇ. ಹೀಗೆ ಆಗ ವಿಷ್ಣು ಮೊದಲಾದ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾಣದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವರ ವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಭ್ರಮವೆನ್ನಬಾರದು. ಭ್ರಮಕ್ಕೆ ವಸ್ತು ಸುಳ್ಳಾಗಿರುವಿಕೆಯೇ ಕಾರಣವೇ ಹೊರತು ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಆ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಹಾಗಿರುವರೆಂದು ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳುವದರಿಂದ ಅದು ಭ್ರಮವಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಮುಂತಾಗಿ ನಾವು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದರಿತರೂ ನಮ್ಮೊಳಗಣ ಆತ್ಮವನ್ನರಿಯದೆ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿಯುವದು ಶಕ್ಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವಾಗ ನಮ್ಮೊಳಗಣ ಆತ್ಮವೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದಾಗಬೇಕಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ. ಹೀಗೆ ಅದು ಪರೋಕ್ಷವಾದರೂ ಆ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ದಾರಿಯಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತಾದದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ

ಜ್ಞಾನವೇ ಹೊರತು ಭ್ರಮವಲ್ಲ. ಒಳಗಣ ಆತ್ಮವೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳು ಹೇಳುವದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವೆನ್ನಬೇಕಾಗುವದೆಂದರೆ ಅದು ಸಾಲದು. ನಮ್ಮೊಳಗಿರುವ ಆತ್ಮವೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳು ಎಷ್ಟೇ ಬಣ್ಣಿಸಿದ್ದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ತನ್ನೊಳಗಣ ಆತ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡಲಾರದವರಿಗೆ ಅದು ತಿಳಿಯುವದು ಬಹು ಕಷ್ಟ. ಏಕೆಂದರೆ: 'ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ-ಮೊದಲಾದವುಗಳೇ ನಾ'ನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಬಹಳವಾಗಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಮಂದಬುದ್ಧಿಯವರು ತಮ್ಮೊಳಗಣ ಆತ್ಮವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅರಿಯಲಾಗುವದಿಲ್ಲ. 'ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳೇ ನಾ'ನೆಂಬ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಲ್ಲ. 'ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳೇ ನಾ'ನೆಂದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದ ಹಾಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಎದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ದ್ವೈತಬುದ್ಧಿಯು ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದುಂಟೆಂಬ ಪರೋಕ್ಷವಾದ ಅದ್ವೈತಬುದ್ಧಿಯ ಮೇಲೆ ಕೈಮಾಡಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ ನೋಡುವ ಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯುವದು. ಒಂದು ಕಲ್ಲನ್ನು ಶಿವನೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಪೂಜಿಸುವಾಗ ಅದು ಕಲ್ಲೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಶಿವನೆಂಬ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆಯಲಾರದು. ಕಲ್ಲಿನಿಂದ ಮಾಡಿದ ವಿಷ್ಣು ಮೊದಲಾದ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಬರೀ ಕಲ್ಲೆಂದು ಯಾವ ಶ್ರದ್ಧಾಳುವೂ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ಬರೀ ಕಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳುವವರೂ ಬೇರೆ ಇರಬಹುದು. ಅಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳವರ ಅವಿಶ್ವಾಸವು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ. ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ನಡೆವಳಿಕೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಶ್ರದ್ಧಾಳುಗಳೇ ತಕ್ಕವರು. ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವದು ಕಷ್ಟವಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಗುರು ಒಮ್ಮೆ ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟರೆ ಸಾಕು; ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುವದು. ವಿಷ್ಣುಮೂರ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವು ಹೀಗಿರುವದೆಂದು ಒಮ್ಮೆ ಹೇಳಿದರೆ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅದರ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ವಿಚಾರವಿಶೇಷಗಳೆಲ್ಲ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಉಪಾ

ಸನೆ—ಇವುಗಳ ವಿಷಯವೆ. ಏಕೆಂದರೆ: ಇವೆರಡೂ ನಡೆಸತಕ್ಕ ಕೆಲಸಗಳಾಗಿದ್ದು ಬೇರೆಬೇರೆ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳ ವಿಷಯಕವಾದ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯರು ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತುಮಾಡಲಾದೀತು! ಹೀಗೆ ಅವುಗಳ ವಿಷಯವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡುವದಾಗದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೂ ನಡೆಸುವದಕ್ಕೇ ಆಗದೇ ಹೋದೀತೆಂದು ಯೋಚಿಸಬಾರದು. **ಜೈಮಿನಿಗಳೇ** ಮೊದಲಾದ ಹಿಂದಿನ ಆಚಾರ್ಯರು ಅವುಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಕಲ್ಪಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವರು. ಅವರಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವುಳ್ಳವರು ಹೆಚ್ಚು ವಿಚಾರ ಮಾಡದೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮಾಡಬಹುದು. ಉಪಾಸನೆಯ ವಿಷಯವು ಆ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲವಾದರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮ, ವಾಸಿಷ್ಠ—ಮುಂತಾದ ಮಂತ್ರಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿರುವದು. ತಾವೇ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥರಲ್ಲದವರು ಆ ಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಗುರುಗಳಿಂದರಿತು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬಹುದು. ಈಗಿನ ಜನರು ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಡೆಸುವರೇ ಹೊರತು ಉಪಾಸನೆಯ ಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಉಪಾಸನೆಯ ಅನುಷ್ಠಾನವು ಗುರುವಿನ ಉಪದೇಶಮಾತ್ರದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವದು.

ವಿಚಾರದಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ (೩೦-೩೩)

ತನ್ನ ವಿಚಾರವೇನೂ ಇಲ್ಲದೆ ಗುರುಗಳು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ನಡೆಸುವದಕ್ಕಾದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿದೆ. ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವಾಸವಿಲ್ಲದಿರುವದೇ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ; ವಿಶ್ವಾಸ ಉಂಟಾದೊಡನೆ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯೇ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವದು; ಆದ್ದರಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುವದಕ್ಕೆ ವಿಚಾರವು ಬೇ

ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವದು ೩೦-೩೭

ಕೇಬೇಕು. ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಕೂಡ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ತನ್ನ ಆತ್ಮವೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ತಿಳಿವು ಉಂಟಾಗದೆ ಇರುವದುಂಟು. ಆ ಅರ್ಥವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವವರೆಗೂ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿರಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಚಾರದ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಸಾಧನವಿಲ್ಲ. ಸಾಯು ವವರೆಗೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗದೆ ಇರುವದೂ ಉಂಟು. ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಅಡ್ಡಿಯು ಕಳೆದುಹೋಗದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಹಾಗಾ ಗುವದು. ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ವಿಚಾರದ ಫಲವಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಾದರೂ ಅಡ್ಡಿಯು ಕಳೆದುಹೋದೊಡನೆ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾ ತ್ಕಾರವಾಗಿಯೇ ಆಗುವದು. ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡ್ಡಿಯು ಕಳೆದು ಹೋಗಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗದಿದ್ದರೆ ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಾದರೂ ಆಗುವದೆಂದು ಭಗವಾನ್ ವ್ಯಾಸಮಹರ್ಷಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸೂತ್ರವನ್ನೇ ರಚಿಸಿರುವರು. ಅಡ್ಡಿಯು ಕಳೆದುಹೋದ ಹೊರತು ಎಷ್ಟು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗದೆಂದು ಶ್ರುತಿಯೂ ಹೇಳಿರುವದು. ಅದು ಹೀಗೆ ಬರೀ ಹೇಳಿರುವದಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟಿರುವದು. ಹಿಂದಿನ ದಿನದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ವೇದಪಾಠದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಮರುದಿನ ಹೇಗೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳು ವದೊ ಹಾಗೆ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ವಿಚಾರದ ಫಲವಾಗಿ ವಾಮ ದೇವನೆಂಬ ಋಷಿಗೆ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿರುವಾಗಲೆ ಅಡ್ಡಿಯು ಕಳೆದುಹೋಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗಿರುವದೆಂಬುದೇ ಈ ಉದಾಹರಣೆ. ಎಷ್ಟು ದಿನ ಪಾಠಮಾಡಿದರೂ ಬರದೇ ಇದ್ದ ವೇದವು ಒಂದು ದಿನ ಪಾಠ ಮಾಡದೆ ತಾನೇ ನೆನಪಿಗೆ ಬಂದುಬಿಡುವದು. ಬೇಸಾಯುವೂ ಗರ್ಭ ಪೂ-ಮೊದಲಾದವು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಕಾಲವು ಬೇಕಾಗುವದು. ಅದರಂತೆ ಪ್ರತಿದಿನವೂ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿ ದ್ದರೆ ಅದು ಹಣ್ಣಾಗುವ ಕಾಲಬಂದಾಗ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದು.

ಎಷ್ಟು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗದಿರುವದಕ್ಕೆ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಅಡ್ಡಿಗಳಿರುವವೆಂದೂ ಅವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗ

ದಂತೆ ತಡೆದಿರುವವೆಂದೂ **ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು** ತಮ್ಮ ವಾರ್ತಿಕವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವರು. ಅವರು ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ: 'ಅಡ್ಡಿಗಳು ಕಳೆದುಹೋದ ಮೇಲೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದು. ಕಳೆದು ಹೋಗಿರುವದರ ಅಡ್ಡಿ, ಇರುವದರ ಅಡ್ಡಿ, ಬರುವದರ ಅಡ್ಡಿ—ಎಂದು ಅಡ್ಡಿಗಳು ಮೂರು ಬಗೆಯಾಗಿರುವವು. ವೇದಗಳನ್ನೂ ವೇದಾರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಎಷ್ಟು ಓದಿದರೂ ಈ ಅಡ್ಡಿಗಳಿದ್ದವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ನಿಕ್ಷೇಪದ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಹೇಳಿರುವದು. ಒಂದು ಕಡೆ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಧನದ ರಾಶಿಯನ್ನು ಹೂಳಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನರಿಯದೆ ಜನರು ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ ಅದರ ಮೇಲೆಯೇ ಓಡಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ವಿಷಯವು ಅವರಿಗೆ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮಾತ್ಮನು ಗೂಢನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಹೃದಯದೊಳಕ್ಕೇ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೂ ಅವನು ಅಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯವನ್ನರಿಯದವನಾದ್ದರಿಂದ ತಾನು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ್ದೇನೆಂದು ತಿಳಿಯದೆ ಮತ್ತೆ ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಬೀಳುವನು. ಹೀಗೆಂದು ಛಾಂದೋಗ್ಯಶ್ರುತಿಯು ವಿವರಿಸಿರುವದು. ಕಳೆದು ಹೋಗಿರುವದರ ಅಡ್ಡಿಯ ಸ್ವರೂಪವೆಂತೆಂದರೆ: ಹಿಂದೆ ಗೃಹಸ್ಥನಾಗಿದ್ದಾಗ ತನ್ನ ಅಕ್ಕರೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದು ಎಮ್ಮೆಯ ಮೇಲೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದ ಒಬ್ಬನು ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗಿ ಗುರುವಿನ ಬಳಿಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಶ್ರವಣಮಾಡಿದರೂ, ಮನಸ್ಸು ಆ ಎಮ್ಮೆಯ ಮೇಲೆಯೇ ಇದ್ದುದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತವು ಅವನಿಗೆ ಹಿಡಿಯಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಕಥೆ ಇರುವದು. ಗುರು ಈ ಗುಟ್ಟನ್ನರಿತಮೇಲೆ ಅವನಿಗೆ ಎಮ್ಮೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಹೇಳಿದನು. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ: ''ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವಿಕೆ, ತೋರುವಿಕೆ, ಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವಿಕೆ, ಹೆಸರು, ಆಕಾರ-ಎಂಬೈದು ಇರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆ ಮೂರು ಬ್ರಹ್ಮದ ಅಂಶಗಳು; ಕೊನೆಯ ಎರಡು ಮಾ

ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳು ೩೮—೫೩

ಯೆಯು ಅಂಶಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೆಸರನ್ನೂ ಆಕಾರವನ್ನೂ ಮಾಯಿಕವೆಂದರಿತು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ತೊರೆದು ಉಳಿದ ಮೂರು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮ.'' ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳಿದಮೇಲೆ ಆ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯು ಅಡ್ಡಿಯು ಕಳೆದು ಹೋಗಿ ಅವನಿಗೆ ತತ್ತ್ವವು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯಿತು. ಈಗ ಇರುವದರ ಅಡ್ಡಿಯ ವಿಷಯ: ಹೊರಗಣ ವಿಷಯಗಳ ಮೇಲೆ ಅಕ್ಕರೆ, ಬುದ್ಧಿ ಮಂದವಾಗಿರುವದು, ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥದ ಮೇಲೆ ಕೂಡ ಸಂಶಯಗೊಳ್ಳುವ ಒಣತರ್ಕ, ಆತ್ಮನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವ ಮೊದಲಾದವುಗಳುಂಟೇ ಉಂಟೆಂಬ ಕೆಟ್ಟಹಟ— ಇವೇ ಈಗಿರುವ ಅಡ್ಡಿಗಳು. ಇವಿದ್ದ ಕಡೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ತಲೇ ಎತ್ತುವದಿಲ್ಲ. ಇವು ಹೋಗಬೇಕಾದರೆ ಸಾಧನಗಳುಂಟು. ವಿಷಯಗಳ ಮೇಲಿನ ಅಕ್ಕರೆ ಹೋಗಬೇಕಾದರೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬಿಗಿಹಿಡಿಯುವದು, ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಬಿಗಿಹಿಡಿಯುವದು, ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟುವದು, ಸಹನೆ, ಸಮಾಧಾನ, ಶ್ರದ್ಧೆ-ಎಂಬ ಆರು ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಬುದ್ಧಿಯ ಮಾಂದ್ಯವು ಹೋಗಬೇಕಾದರೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ವೇದಾಂತವನ್ನು ಶ್ರವಣ ಮಾಡಬೇಕು. ಒಣತರ್ಕವು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಬೇಕಾದರೆ ಮನನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಕೆಟ್ಟ ಹಟವು ಅಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಅದದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ನಾಲ್ಕು ಸಾಧನಗಳಿಂದ ನಾಲ್ಕು ಅಡ್ಡಿಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡರೆ ಆಗ ತನ್ನ ಆತ್ಮವು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಉಳಿದಿರುವದು ಬರುವದರ ಅಡ್ಡಿ. ಮತ್ತೊಂದು ಜನ್ಮವನ್ನು ಎತ್ತುವಂಥ ಪ್ರಾರಬ್ಧವಿರುವದೇ ಇದರ ಲಕ್ಷಣ. ಅದು ವಾಮದೇವನಿಗೆ ಒಂದು ಜನ್ಮವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಮುಗಿಯಿತೆಂದೂ ಜಡಭರತನಿಗೆ ಮೂರು ಜನ್ಮಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಮುಗಿಯಿತೆಂದೂ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಜನ್ಮವನ್ನು ಕೊಡುವಂಥ ಪ್ರಾರಬ್ಧವಿರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ ತೀರಿಸಿದ ಹೊರತು ಗತ್ಯಂತರವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಇದರ ಬಿಡುಗಡೆಗೆ ಕಾಲನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಜನ್ಮದಿಂದಲೂ ಮೂರು ಜನ್ಮದಿಂದಲೂ ಅದು ಮುಗಿ

ಯಿತೆಂಬುದು ಅಷ್ಟರಿಂದ ಮುಗಿಯುವ ಪ್ರಾರಬ್ಧವಿದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವವರೆಗೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವವರ ಮಾತೇ ಹೊರತು ಹಾಗಲ್ಲದವರಿಗೆ ಅನೇಕ ಜನ್ಮಗಳು ಕಳೆದ ಮೇಲೆ ಅದು ತೀರುವದೆಂದು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಯೋಗಭ್ರಷ್ಟನ ಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವನು. ಹೀಗೆ ಮುಂದಿನ ಅಡ್ಡಿಗಳು ಕಳೆಯುವದಕ್ಕೆ ಕಾಲನಿಯಮವಿಲ್ಲವಾದರೂ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದ್ದೆಂದೂ ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಗೀತೆಯು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ—

"ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವವರೆಗೂ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಇರುವವನು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸುವ ವಾಸನೆಯುಳ್ಳವನಾದರೆ ತಾನು ಮಾಡಿದ ಅಲ್ಪ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಚಾರದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಲೇ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಅಶ್ವಮೇಧ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದವರು ಪಡೆಯುವ ಸ್ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿ ಬಹುಕಾಲ ಅಲ್ಲಿ ಸುಖಪಟ್ಟು ಆಮೇಲೆ ಪರಿಶುದ್ಧರಾದ ತಂದೆತಾಯಿಗಳ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಹಣಗಾರರ ಮನೆತನದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವನು; ಅವನು ಒಳ್ಳೇ ವಿರಕ್ತನಾದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಮ್ಮುಖವಾದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವಂಥ ಯೋಗಿಗಳ ಮನೆತನದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವನು. ಯೋಗಿಗಳ ಮನೆತನದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಬೇಗ ತಲೆದೋರುವದಲ್ಲದೆ ಅವನು ಹಿಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಬಲವಾಗಿ ತನ್ನ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವನು. ಯೋಗಿಗಳ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವದೆಂಬುದು ಅಲ್ಪ ಸ್ವಲ್ಪ ಪುಣ್ಯಕ್ಕೆ ದಕ್ಕುವ ಮಾತಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಹಿಂದೆ ತಾನು ಮಾಡಿದ ವಿಚಾರದ ಬಲದಿಂದ ತನಗರಿವಿಲ್ಲದೆ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಅದೇ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯುವನು. ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಕೊನೆಯ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದು. ಆದರಿಂದ ಅವನು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯುವನು."

ಆದ್ದರಿಂದ ಬರುವದರ ಅಡ್ಡಿ ಹೋಗುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಾಲ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದೇನೆಂದರೆ: ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕವನ್ನು ಪಡೆಯ ಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆ ತನಗೆ ಬಲವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಬಿಗಿಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಯಾವನು ಆತ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೊ ಅವನಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗಲಾರದು. ಅಂಥವನಿಗೆ ಗತಿಯೇನೆಂದರೆ: ಅವನು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಂಡು ವಿಷಯಗಳಿಂದ ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿ ಶುದ್ಧಮನಸ್ಸಿನವನಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕವನ್ನು ಸೇರಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಪಡೆದು ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಕಲ್ಪದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಬ್ರಹ್ಮನೊಡನೆ ಮುಕ್ತನಾಗುವನು. ಕೆಲವರಿಗೆ ಅವರ ಪಾಪದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ವಿಚಾರವು ಕೂಡ ತಲೆಯೆತ್ತುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಜನಕ್ಕೆ ಆತ್ಮವಿಚಾರವು ಕಿವಿಗೆ ಬೀಳುವದು ಕೂಡ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳಿರುವದು.

ಜ್ಞಾನದ ಸಾಧನವಾದ ಉಪಾಸನೆ (೫೪-೭೩)

ಬುದ್ಧಿಯು ಸಾಲದ್ದರಿಂದಲೋ ಅಥವಾ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿ ಕೊಡಬಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಗುರುವೂ ದೊರೆಯದ್ದರಿಂದಲೋ ಯಾವ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ವಿಚಾರವು ಸಾಗುವದಿಲ್ಲವೊ ಅವನು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಲಿ. ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರಾಕಾರವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಉಪಾಸನೆಯು ಅಸಂಭವವೆಂದು ಎದೆಗೆಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುವಾಗ ಯಾವಾಗಲೂ ಅದೊಂದೇ ಆಕಾರವಾಗಿ ವೃತ್ತಿಯು ಹರಿಯುತ್ತಿರುವಂತೆ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಆಕಾರದ ವೃತ್ತಿಯ ಧಾರೆ ಹರಿಯುತ್ತಿರಬಹುದು. ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮವು ಮಾತಿಗೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಒಳಗಾಗುವಂಥದ್ದಲ್ಲದ್ದಾಗಿರುವಾಗ ಅದರ ಉಪಾಸನೆ ಹೇಗೆ ನಡೆದೀತೆಂದರೆ:

ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸನೆಯಿಂದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು. ೫೪-೬೭

ಮಾತಿಗೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಒಳಗಾಗುವಂಥದ್ದಲ್ಲದ್ದನ್ನು ತಿಳಿಯುವದು ತಾನೇ ಹೇಗೆ? ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಮಾತಿಗೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಒಳಗಾಗುವಂಥದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗುವದಾದರೆ ಮಾತಿಗೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಒಳಗಾಗುವಂಥದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ಉಪಾಸನೆಯೇಕಾಗಬಾರದು? ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆದರೂ ಉಪಾಸನೆಗೊಳಗಾದೊಡನೆ ಸಗುಣವೇ ಆಗಿಬಿಡುವದೆನ್ನುವೆಯಾದರೆ ಅರಿವಿಗೊಳಗಾದಾಗಲೂ ಸಗುಣವೇ ಆಗುವದು. ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮವು ಅರಿವಿಗೊಳಗಾಗುವಾಗ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗುವದಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಗುಣವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಮಾಧಾನಗೊಳ್ಳುವೆಯಾದರೆ ಆ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ತೋರುವ ಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾಸನೆಯೇ ಆಗಲಿ. ಯಾವದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗದೊ ಯಾವದು ಮನಸ್ಸನ್ನರಿಯುವದೋ ಅದನ್ನೇ ನೀನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಯೆಂದೂ ಯಾವದನ್ನು 'ಇದು' ಎಂದು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುವರೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯ ಮಾತಿನಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವೆನ್ನುವದಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ತಿಳಿದದ್ದಕ್ಕಿಂತಲೂ ತಿಳಿಯದ್ದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯೆಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಮಾತಿನಿಂದ ಅರಿಯತಕ್ಕದ್ದೂ ಅಲ್ಲವಾಗುವದು. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಅರಿಯತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಸಮಾಧಾನಗೊಳ್ಳುವದಾದರೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆಯೇ ಉಪಾಸನೆಯೂ ಸಾಗಲಿ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಅರಿವಿಗೊಳಗಾಗುವದೆಂಬುದು ನಿಜವಾದದ್ದಲ್ಲವೆನ್ನುವದಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಉಪಾಸನೆಗೊಳಗಾಗುವದೂ ಹಾಗೆಯೇ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಅರಿವಿಗೊಳಗಾಗುವಾಗ ಬುದ್ಧಿಯ ವೃತ್ತಿಯು ಅದನ್ನು ಮುಸುಕಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂದರೆ ಉಪಾಸನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ ಆಗುವದು. ಉಪಾಸನೆಯ ಮೇಲೆ ಇಷ್ಟೇಕೆ ಆದರವೆಂದರೆ ಅದರ ಮೇಲೆ ನಿನಗೆ ಅಷ್ಟೇಕೆ ದ್ವೇಷ? ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲ; ಎಷ್ಟೋ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಉತ್ತರತಾಪನೀಯೋಪನಿಷತ್ತು, ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಐದನೇ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಮಾಂ

ಡೂಕ್ಯ—ಮೊದಲಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಓಂಕಾರಸ್ವರೂಪವಾದ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾಸನೆಯು ಉಪದೇಶವಿರುವದು. ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸನೆಯು ಲಯಚಿಂತನೆಯ ರೂಪದಿಂದ ಮುಂದುವರಿಯುವದು, ಎಂದರೆ ಭೂಮಿಯು ತನ್ನ ಮೂಲಕಾರಣವಾದ ನೀರಾಗುವದೆಂದೂ ಅದು ತನ್ನ ಮೂಲಕಾರಣವಾದ ಅಗ್ನಿಯಾಗುವದೆಂದೂ ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳನ್ನೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮೂಲಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಸುತ್ತ ಹೋಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೂಲಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನೇ ತಾನೆಂದು ಚಿಂತಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಮೂಲಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವದು ಜ್ಞಾನಸಾಧನವೇ ಹೊರತು ಮುಕ್ತಿಸಾಧನವಲ್ಲವೆನ್ನುವದಾದರೆ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಯಾರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ? ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸನೆಯು ಜ್ಞಾನಸಾಧನವೆ. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಿದಂತೆ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸನೆಮಾಡುವವರು ಯಾರೂ ಕಾಣಬರದೆ ಇರಬಹುದು; ಯಾರೂ ಉಪಾಸನೆಮಾಡದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ಮನುಷ್ಯನು ಉಪಾಸನೆಮಾಡದೆ ತಪ್ಪಿದರೆ ಉಪಾಸನೆಗೇನು ಹಾನಿ? ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡದೆ ಬಿಡಬಾರದು. ಜನರು ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾರದೆ ಸಗುಣೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವರಷ್ಟೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಇತರರನ್ನು ಮರುಳು ಮಾಡುವ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿರುವ ಲೌಕಿಕಫಲವನ್ನು ಹೆಚ್ಚೆಂದು ತಿಳಿದ ಮೂಢರು ಆ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಜಪಿಸಲಿ. ಮತ್ತು ಅವರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮೂಢರು ಅನೇಕ ನಿಯಮಗಳಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವಂಥ ಆ ಮಂತ್ರಜಪಗಳಿಗಿಂತ ಬೇಸಾಯದ ಫಲವೇ ಹೆಚ್ಚೆಂದು ಅದರಲ್ಲಿ ತೊಡಗಲಿ. ವಿವೇಕಿಗಳಿಗಾಗಿ ನಾವು ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

ನಿರ್ಗುಣವಿದ್ಯೆಯೆಂಬುದೊಂದೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವ ಗುಣಗಳನ್ನು ಇದರೊಳಗೆ ಅಡಕಮಾಡಿಕೊಂಡು

ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಭಗವಾನ್ ವ್ಯಾಸರು ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಆನಂದ, ವಿಜ್ಞಾನ, ನಿತ್ಯ, ಶುದ್ಧ, ಸತ್ಯ, ಮುಕ್ತ, ನಿರಂಜನ, ವ್ಯಾಪಕ, ಅದ್ವಿತೀಯ, ಪರ, ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮ, ಚಿದೇಕರಸ-ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಇರತಕ್ಕ ಗುಣಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಒಂದು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಥೂಲವಲ್ಲ, ಅಣುವಲ್ಲ, ಮೋಟಾದದ್ದಲ್ಲ, ಉದ್ದವಾದದ್ದಲ್ಲ, 'ಅದು' 'ಇದು' ಎಂದು ಬೆಟ್ಟಿಟ್ಟು ತೋರಿಸತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ, ಗ್ರಹಿಕೆಗೊಳಗಾಗುವದಲ್ಲ, ಶಬ್ದವುಳ್ಳದ್ದಲ್ಲ, ಸ್ಪರ್ಶವುಳ್ಳದ್ದಲ್ಲ, ರೂಪವುಳ್ಳದ್ದಲ್ಲ, ನಾಶವಿಲ್ಲದ್ದು—ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಇಲ್ಲದ ಗುಣಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಗುಣಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವದೆಂಬುದು ಒಪ್ಪತಕ್ಕ ಮಾತಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿದರೆ ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ವ್ಯಾಸರ ಮೇಲೆ ಆಗುವದೇ ಹೊರತು ನಮ್ಮ ಮೇಲಲ್ಲ. ಸೂರ್ಯನೇ ಮೊದಲಾದವರಿಗೆ ಬಂಗಾರದ ಬಣ್ಣದ ಮೀಸೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಮೂರ್ತಿಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಇದು ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸನೆಯಾಗಬಹುದೆಂದು ನಿನಗೆ ಸಮಾಧಾನವು ತೋರಿದರೆ ಹಾಗೆಯೇ ಸಂತೋಷಪಟ್ಟುಕೊ. ಆನಂದ ಮೊದಲಾಗಿ ಇರತಕ್ಕ ಗುಣಗಳೂ ಸ್ಥೂಲವಲ್ಲವೆಂಬ ಮೊದಲಾಗಿ ಇಲ್ಲದ ಗುಣಗಳೂ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪದೊಳಗೆ ಸೇರಿದವುಗಳಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಗುಣಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುವದು ಹೇಗೆಂದರೆ: ಆ ಗುಣಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನಿಲುಕಿಸಿಕೊಡತಕ್ಕವುಗಳಾಗಿರುವವು; ಆ ಗುಣಗಳ ಮೂಲಕ ನಿಲುಕುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಅಖಂಡೈಕರಸರೂಪನಾದ ಯಾವ ಪರಮಾತ್ಮನು ಆನಂದ ಮೊದಲಾದ ಇರತಕ್ಕ ಗುಣಗಳ ಮೂಲಕವೂ ಸ್ಥೂಲವಲ್ಲವೆಂಬ ಮೊದಲಾದ ಇಲ್ಲದ ಗುಣಗಳ ಮೂಲಕವೂ ನಿಲುಕುವನೊ ಆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ನಾನಾದೆನೆಂದು ಮುಮುಕ್ಷುಗಳು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುವರು.

ಉಪಾಸನೆಯ ರೀತಿ ೬೮—೭೩

ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಉಪಾಸನೆಗೂ ಭೇದ (೭೪-೮೫)

ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಉಪಾಸನೆಗೂ ಭೇದವೇನೆಂದರೆ: ಹೇಳುತ್ತೇವೆ; ಕೇಳು. ಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುವಿನ ಅಧೀನವಾದದ್ದು; ಉಪಾಸನೆಯು ಅದನ್ನು ಮಾಡುವವನ ಅಧೀನವಾದದ್ದು. ಜ್ಞಾನವು ವಿಚಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ; ಬೇಡವೆಂದರೂ ಅದು ಬಿಡುವದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರದಿಂದ 'ನಾನೇ ಬ್ರಹ್ಮ'ವೆಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಅದು ಹುಟ್ಟಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ನಿಜವೆಂದು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ತೋರುವದನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದವನು ಅದರಿಂದ ತಾನು ಕೃತಾರ್ಥನೆಂದು ತಿಳಿದು ಎಂದೂ ಅಳಿಯದ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಬದುಕಿರುವಾಗಲೆ ಸಂಸಾರದ ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕಳಚಿಕೊಂಡು 'ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮವೆಂದಿಗೆ ಮುಗಿಯುವದೋ ?' ಎಂದು ಅದರ ದಾರಿಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವನು. ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವನು ಗುರುಗಳು ಹೇಳಿದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನಿಟ್ಟು ತಾನೇನೂ ವಿಚಾರಮಾಡದೆ ನಡುನಡುವೆ ಯಾವ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳದೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೊಂದನ್ನೇ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಧ್ಯಾನಿಸುತ್ತಿರುವನು. ಆ ಧ್ಯಾನವು 'ತಾನೇ ಬ್ರಹ್ಮ'ನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನ ಉಂಟಾಗುವವರೆಗೂ ಸಾಗಬೇಕು. ಆಮೇಲೆಯೂ ತನಗುಂಟಾದ ಆ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಸಾಯುವತನಕ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವನಿಗೆ ಉಪಾಸ್ಯದೇವತೆಯ ಅಭಿಮಾನ ಉಂಟಾಗುವದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಪ್ರಾಣದೇವತೆಯನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುವ ಒಬ್ಬ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಯು ಭಿಕ್ಷೆಗಾಗಿ 'ಅಭಿಪ್ರತಾರಿ' ಯೆಂಬ ಅರಸನ ಮುಂದೆ ಬಂದು "ನಾನು ಅಪಾಸ ಮೊದಲಾದ ನಾಲ್ವರನ್ನು ನುಂಗಿರುವ ಪ್ರಾಣನು" ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಹೊರಪಡಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಪ್ರಾಣೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಭಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಬೇಡಿದನು. ಉಪಾಸನೆಯು ಅದನ್ನು ಮಾಡುವವನ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದಂತೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ ಮಾಡದೆ ಇರುವದಕ್ಕೂ ಬೇ

ರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ ಆಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು. ಎಡೆಬಿಡದೆ ವೇದವನ್ನು ಪಾಠಮಾಡುವವರೂ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಜಪಿಸುವವರೂ ಅದನ್ನು ಎಡೆಬಿಡದೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವದರ ಬಲದಿಂದ ಅವರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅದು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅಂಟಿ ಅವರು ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಅದನ್ನೇ ಹಂಬಲಿಸುವರು. ಇದರಂತೆ ಉಪಾಸಕನೂ ಕೂಡ 'ನಾನು ಅಖಂಡೈಕರಸನಾದ ಬ್ರಹ್ಮ'ವೆಂದು ಎಡೆಬಿಡದೆ ಧ್ಯಾನಿಸುವದರಿಂದ ಅದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅಂಟಿ ಅವನು ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಧ್ಯಾನದ ಹಂಬಲನ್ನೇ ಹೊಂದುವನು. ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟು ವಿಷಯಸುಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವಿಕೆಯು ಎಡೆಬಿಡದ ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನು ಮಾಡುವದೆಂದು ತೋರಬಹುದು. ವಿಷಯಸುಖದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಳಾದ ಹೆಂಗಸಿನಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಮೇಲಿರುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಕ್ಕರೆಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಧ್ಯಾನಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬೇರೊಬ್ಬ ಗಂಡಸಿನಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕರೆಯನ್ನಿಟ್ಟಿರುವ ಹೆಂಗಸು ತನ್ನ ಮನೆಗೆಲಸದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೇ ತೊಡಗಿದ್ದರೂ ಆ ಬೇರೆ ಗಂಡಸಿನ ಜೊತೆಗಾರಿಕೆಯ ಸುಖವನ್ನೇ ಯಾವಾಗಲೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡಿರುವಳು. ಅವಳು ಅದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಮನೆಗೆಲಸದಲ್ಲಿ ಏನೂ ಕೊರತೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಅದು ಹೇಗೋ ನಡೆದುಹೋಗುವದು.

ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸನೆಯ ಫಲ (೮೬-೧೫೮)

ಉಪಾಸಕನಿಗೂ ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಭೇದ ೮೬—೯೬

ಮನೆಗೆಲಸದಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಕ್ಕರೆಯುಳ್ಳವಳು ಅದನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವಳು ; ಬೇರೆ ಗಂಡಸಿನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಅಕ್ಕರೆಯುಳ್ಳವಳು ಮನೆಗೆಲಸವನ್ನು ಎಷ್ಟುಮಾತ್ರವೂ ಅಷ್ಟು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಬಲವಾದ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವನಾದರೂ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಾಡುವನು ; ಜ್ಞಾನಿಯಾದರೊ ಲೋಕದ ವ್ಯವಹಾರವು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಲ್ಲವೆಂದರಿತು ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ಮಾಡುವನು. ಈ

ಜಗತ್ತು ಮಾಯೆಯಿಂದ ಆದದ್ದೆಂದೂ ನಮ್ಮೊಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದದ ಚೇತನರೂಪನೆಂದೂ ತಿಳಿದಮಾತ್ರಕ್ಕೇ ಲೋಕದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವೇನು? ಲೋಕದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಜಗತ್ತು ನಿಜವಾದದ್ದಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದೂ ಇಲ್ಲ, ಆತ್ಮನು ಜಡನಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ವ್ಯವಹಾರವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ವ್ಯವಹಾರವು ನಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಉಪಕರಣಗಳಿದ್ದರಾಯಿತು; ವ್ಯವಹಾರವು ಸಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯವಹಾರವು ಸಾಗುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಉಪಕರಣಗಳೆಂದರೆ: ಮನಸ್ಸು, ವಾಕ್ಕು, ಶರೀರ ಮತ್ತು ಆ ಮೂರಕ್ಕಿಂತ ಹೊರಗಣವುಗಳಾದ ಹೊಲ, ಮನೆ, ಮೊದಲಾದವುಗಳು. ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಈ ಸಾಧನಗಳನ್ನೇನೂ ಹಿಂಡಿ ಹಿಪ್ಪೇಮಾಡಿ ನಾಶಗೊಳಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಅವನಿಂದ ಏಕೆ ವ್ಯವಹಾರವಾಗದಿರಬೇಕು? ಅವನು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹಿಂಡಿ ಹಿಪ್ಪೇಮಾಡುವನೆಂದರೆ ಅವನಿನ್ನೂ ಧ್ಯಾನವನ್ನೇ ಮಾಡುವವನೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನಿಯಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಿಯು ಚಿತ್ತವನ್ನು ಹಿಂಡಿ ಹಿಪ್ಪೇಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಗಡಿಗೆಯನ್ನರಿಯುವವನು ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹಿಂಡಿ ಹಿಪ್ಪೇಮಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಗಡಿಗೆಯು ಆಕಾರವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದ್ದು ನೋಡಿದೊಡನೆ ಕಾಣುವದರಿಂದ ಅದರ ಅರಿವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹಿಂಡಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆಕಾರವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿಲ್ಲದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಅದರ ಅರಿವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹಿಂಡಬೇಕಾಗುವದೆಂದೂ ತೋರಬಹುದು. ಜಡವಾದ ಗಡಿಗೆಯೇ ಹಾಗೆ ಬೆಳಗುವಾಗ ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗುವ ಒಳಗಣ ಆತ್ಮನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹಿಂಡಬೇಕೆ? ಅದು ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ಬೆಳಗುವದಾದರೂ ಅದರ ಅರಿವು ಅದನ್ನು ಮುಸುಕಿದ ಬುದ್ಧಿಯ ವೃತ್ತಿಗೆ ಆಗುವದರಿಂದಲೂ ಆ ಬುದ್ಧಿಯ ವೃತ್ತಿಯು ಪ್ರತಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ಅಳಿದುಹೋಗತಕ್ಕದ್ದಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬ್ರಹ್ಮಾಕಾರವಾದ ವೃತ್ತಿಯಾಗುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಬೇಕಾಗುವದೆಂದರೆ ಗಡಿಗೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಅರಿವಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಆಕ್ಷೇಪವಿದ್ದೇ ಇರುವದು. ಗಡಿ

ಗೆಯ ಅರಿವು ಮುಂದಿನ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಳಿದರೂ ಒಂದು ಸಲ ಗೊತ್ತಾದ ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ಬೇಕುಬೇಕಾದಾಗ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವ ದಕ್ಕೆ ಬರುವದರಿಂದ ಅದರ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನೆಲೆಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿನಗೇ ಸಮಾಧಾನ ತೋರಿದರೆ ಅದನ್ನೇ ಆತ್ಮದ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಜ್ಞಾನಿಯು ಒಂದು ಸಲ ತನ್ನೊಳಗಣ ಆತ್ಮನನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅರಿತರೆ ಆಮೇಲೆ ತನಗೆ ಬೇಕುಬೇಕಾದಾಗ ತಾನರಿತ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೂ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ ಅದೇ ತಾನೆಂದು ಧ್ಯಾನಿಸುವದಕ್ಕೂ ಆಗುವದು. ಜ್ಞಾನಿಯು ಆತ್ಮಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಉಪಾಸಕನಂತೆ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮರೆಯಲೂ ಬಹುದು; ಆಗ ಆ ಮರೆವು ಧ್ಯಾನದಿಂದಾದದ್ದೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನದಿಂದಾದದ್ದಲ್ಲ.

ಜ್ಞಾನಿಯು ತನಗೆ ಇಚ್ಛೆಯಾದರೆ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದೇ ಹೊರತು ಅದರ ಅಗತ್ಯ ಅವನಿಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯೆಂದು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಾರುತ್ತಿರುವದು. ಹೀಗೆ ಅವನಿಗೆ ಧ್ಯಾನದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಹೊರಗಣ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವವನಾಗುವನೆಂದರೆ ಅವನು ಹಾಯಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ತೊಡಗಲಿ. ಅದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ತೊಂದರೆಯೇನು?

ಜ್ಞಾನಿಗೆ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ ೯೭-೧೧೫

ಇದು ಮೇರೆಯನ್ನು ಮೀರಿದ ಮಾತಾಗುವದೆಂದರೆ ಮೇರೆ ಯಾವದು ಹೇಳು. ಹೀಗೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ ಹೀಗೆ ಮಾಡಬಾರದೆಂದೂ ಹೇಳುವ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಮೇರೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಅಜ್ಞಾನಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ ಮಾತೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಹೀಗೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ಹೀಗೆ ಮಾಡಬಾರದೆಂಬ ಎಲ್ಲ ಅಪ್ಪಣೆಗಳೂ 'ನಾನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ನಾನು ಗೃಹಸ್ಥನು, ನಾನು ಹಿರಿಯನು, ನಾನು ತಕ್ಕವನು'-ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಅಭಿಮಾನವಿರುವವರಿಗೇ ಸರಿ. ಜ್ಞಾನಿಯಾದರೋ ಆ ಜಾತಿ ಮೊದಲಾದ ಅಭಿಮಾನಗಳೆಲ್ಲ ಮಾಯೆ

ಯಿಂದ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದವುಗಳೆಂದೂ ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿ ಕೊಳ್ಳದ ಜ್ಞಾನರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅವುಗಳ ಸೋಂಕಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವನು. ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನರಿತು ವಿಷಯಗಳ ಮೇಲಿನ ಮನಸ್ಸಿನ ಅಕ್ಕರೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ತೊಡೆದುಹಾಕಿದವನು ಕರ್ಮಗ ಳನ್ನೂ ಸಮಾಧಿಯನ್ನೂ ಮಾಡಿದರೂ ಮಾಡದಿದ್ದರೂ ಅವನು ಮು ಕ್ತನೇ ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದು. ಯಾವನ ಮನ ಸ್ಸಿನ ವಾಸನೆಗಳೆಲ್ಲ ಹಾರಿಹೋಗಿವೆಯೋ ಅವನಿಗೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಮನಸ್ಸು ಮಾಡುವದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ; ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮಾಡುವದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ; ಸಮಾಧಿ ಯಿಂದಲೂ ಜಪಗಳಿಂದಲೂ ಕೂಡ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ವಾಸನೆಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದು ಸರಿಯಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಏನನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನಲ್ಲವೆಂದೂ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಯಾದದ್ದೆಲ್ಲ ಮಾಯಿಕವೆಂದೂ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇರುವ ಮನ ಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವಾಸನೆ ಹೇಗಿದ್ದೀತು? ಅದೇ ಇಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ಧ್ಯಾನವೇಕೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಮೇರೆಯೆಂಬುವದೇ ಇಲ್ಲ; ಮೇರೆಯನ್ನು ಮೀರಿದ್ದೆಂಬುವ ದಿನ್ನೆಲ್ಲಿ? ಯಾವನು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೇರೆಗೊಳಪಟ್ಟವನೋ ಅವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಆ ಮೇರೆಯನ್ನು ಮೀರಿದ ದೋಷವು ಗಂಟುಬೀಳುವದು. ಈ ಉದಾ ಹರಣೆಯನ್ನು ನೋಡಿ. ಹುಡುಗನು ಶಾಸ್ತ್ರನಿಯಮಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟವ ನಲ್ಲವಷ್ಟೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಅದನ್ನು ಮೀರಿದ ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಹುಡುಗನು ಏನೂ ಅರಿಯದವನಾದ್ದರಿಂದ ಆ ನಿಯಮಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟವ ನಲ್ಲವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಿಯು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತವನಾದ್ದರಿಂದ ಆ ನಿಯಮ ಕ್ಕೊಳಪಡುವದಿಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಪ್ಪಣೆಗಳೆಲ್ಲ ಸ್ವಲ್ಪವನ್ನರಿತವರಿಗೇ ಹೊರತು ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯದವರಿಗೂ ಅಲ್ಲ; ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತವರಿಗೂ ಅಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಿಯಾದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಶಾಪವನ್ನೂ ವರವನ್ನೂ ಕೊಡುವ ಶಕ್ತಿ ಇರಬೇಕೆಂದೂ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಾರದು. ಆ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ತಪಸ್ಸಿನ

ಫಲವೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನದ ಫಲವಲ್ಲ. ವ್ಯಾಸರೇ ಮೊದಲಾದವರಲ್ಲಿ ಆ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಕಂಡರೂ ಅದು ತಪೋಬಲದಿಂದ ಬಂದದ್ದು. ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಒಂದುಪದೇಶವಿರುವದು ನಿಜ. ಶಾಪ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ತಪಸ್ಸು ಬೇರೆ; ಅದು ಉಪವಾಸ, ವನವಾಸ-ಮೊದಲಾದ ವ್ರತಗಳ ರೂಪವಾದದ್ದು. ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ತಪಸ್ಸು ಬೇರೆ; ಅದು ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ ಒಮ್ಮುಖವಾಗಿ ಮಾಡಿ ಧ್ಯಾನಿಸುವದು. ವ್ಯಾಸರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಆ ಎರಡು ಬಗೆಯ ತಪಸ್ಸುಗಳನ್ನೂ ಮಾಡಿದವರಾದ್ದರಿಂದ ಅವರಲ್ಲಿ ಆ ಎರಡು ಫಲಗಳೂ ಇದ್ದವು. ಒಂದೊಂದೇ ಬಗೆಯ ತಪಸ್ಸನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಒಂದೊಂದೇ ಫಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಾಪವನ್ನೂ ವರವನ್ನೂ ಕೊಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಶಾಸ್ತ್ರನಿಯಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟವನಾದರೆ ಆ ನಿಯಮಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಸಾಧಕರಾದ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳು ಅವನನ್ನು ನಿಂದಿಸುವರೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರನಿಯಮಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಒದ್ದಾಡುವ ಯತಿಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಹೂ, ಗಂಧ, ಹಣ್ಣು-ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಕ್ಕರೆಯುಳ್ಳವರು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿಂದಿಸುತ್ತಿರುವರು. ಹೀಗೆ ನಿಂದೆಯು ಯಾರಿಗೂ ಬಿಟ್ಟದ್ದಲ್ಲ. ಯತಿಗಳು ಕೂಡ ಭೋಗದಿಂದ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆಂದು ಯಾಚಿಸಿ ಪಡೆದ ಅನ್ನಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡಿರುವವರಾದರೆ ಅವರ ವೈರಾಗ್ಯಕ್ಕೇನು ಹೇಳೋಣ! ಅವರು ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದು ಅವರ ಆಶ್ರಮಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿರೋಧ. ವಿಷಯಾಸಕ್ತರು ಮಾಡುವ ನಿಂದೆಯಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರನಿಯಮಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವ ಯತಿಗಳಿಗೇನು ಕೊರತೆಯೆನ್ನುವದಾದರೆ ದೇಹವನ್ನೇ ಆತ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳು ಮಾಡುವ ನಿಂದೆಯಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಏನೂ ಕೊರತೆ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯು ವ್ಯವಹಾರದ ಸಾಧನಗಳನ್ನೇನೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲವಾದಕಾರಣ ಅವನು ದೇಶದ ಆಳಿಕೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗುವದು. ಲೋಕವೆಲ್ಲ

ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೆಂದು ಅರಿವಿರುವದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಅದರ ಸಂಬಂಧವಾದ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಮುಂದುವರಿಯುದೆಂದರೆ ಮುಂದುವರಿಯಲೇ ಬೇಡ. ಅವನು ತನ್ನ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಧ್ಯಾನವನ್ನಾದರೂ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಲಿ ; ಅಥವಾ ಲೋಕದ ಕೆಲಸಗಳನ್ನಾದರೂ ನಡೆಸಿಕೊಂಡಿರಲಿ.

ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಉಪಾಸಕನಿಗೂ ಮತ್ತೊಂದು ಭೇದ ೧೧೬-೧೨೦

ಉಪಾಸಕನು ಮಾತ್ರ ಯಾವಾಗಲೂ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ: ಅವನಿಗೆ ವಿಷ್ಣುತ್ವ ಮೊದಲಾದವುಗಳಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವು ಧ್ಯಾನದಿಂದಲೇ ಮೈಗೂಡುವದು. ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಮೈಗೂಡಿದ್ದು ಧ್ಯಾನವು ಇಳಿಯುತ್ತಲೇ ಅಳಿದುಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಎಡೆಬಿಡದೆ ನಡೆಸಬೇಕು. ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮಾಡಿಕೊಂಡಂಥ ತನ್ನ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವು, ಜ್ಞಾಪಕವನ್ನು ಕೊಡುವ ವಿಚಾರವು ನಿಂತುಹೋದರೂ, ಅಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂದಿಗೂ ಅಳಿಯದಂಥದ್ದು. ವಿಚಾರವು ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಡುವದೇ ಹೊರತು ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಉಪಾಸಕನ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವೂ ಜ್ಞಾನಿಯಂತೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವಂಥದ್ದೇ ಎನ್ನುವೆಯಾದರೆ ಅತ್ಯಂತಮೂಢರಿಗೂ ಮೂಕಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ಕೂಡ ಆ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವಿಲ್ಲವೇನು? ಆ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವನ್ನರಿಯದಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ಉಪಯೋಗವು ಉಪಾಸಕನಿಗೂ ಮೂಢನಿಗೂ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಇಲ್ಲ. ಹೊಟ್ಟೆಗಿಲ್ಲದೆ ಸಾಯುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ ತಿರಿದು ತಿನ್ನುವದು ಮೇಲಲ್ಲವೆ? ಅದರಂತೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ಸಗುಣೋಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸನೆಯು ಮೇಲು.

ಕರ್ಮವಾಗಲಿ, ಉಪಾಸನೆಯಾಗಲಿ, ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ-ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲದ ಮೂಢರ ನಡೆವಳಿಕೆಗಳಿಗಿಂತ ತೀರ್ಥಯಾತ್ರೆ, ಸ್ನಾನ, ಜಪ-

ಮೊದಲಾದ ಒಳ್ಳೇ ಕರ್ಮಗಳು ಮೇಲು. ಈ ಒಳ್ಳೇ ಕರ್ಮಗಳಿಗಿಂತ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮದ ಧ್ಯಾನವು ಮೇಲು. ಅದಕ್ಕಿಂತ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮದ ಧ್ಯಾನವು ಮೇಲು. ಯಾವಯಾವದು ಎಷ್ಟೆಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾಗುವದೊ ಅಷ್ಟಷ್ಟು ಮೇಲು. ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸನೆಯು ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವದರಿಂದ ಅದು ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮೇಲು.

ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸನೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ೧೨೧-೧೩೪

ಸಂವಾದಿಭ್ರಮೆಯು ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವಂತೆ ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸನೆಯು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹಣ್ಣಾಗಿ ಮುಕ್ತಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂವಾದಿಭ್ರಮೆಯು ಮೊದಲೇ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವೆನಿಸದೆ ಇಂದ್ರಿಯವೂ ಅದರ ವಿಷಯವೂ ಸೇರಿದಾಗ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾದದ್ದು ನಿಜ. ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸನೆಯೂ ಅದರಂತೆಯೇ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವದು. ಹಾಗಾಗುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಸಗುಣಮೂರ್ತಿಯ ಧ್ಯಾನವನ್ನೊ ಅಥವಾ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಮಂತ್ರದ ಜಪವನ್ನೊ ಒಮ್ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಮಾಡಿದರೆ ಅದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದೀತೆನ್ನುವದಾದರೆ ಆಗುವದೆಂಬುದು ನಮಗೆ ಒಪ್ಪಾದ ಮಾತೇ. ಆದರೆ ಸಗುಣಮೂರ್ತಿಗಿಂತ ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸನೆಯು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಹತ್ತಿರ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ: ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸನೆಯು ಹಣ್ಣಾಗುತ್ತ ಬಂದ ಹಾಗೆಲ್ಲ ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲಗೆ ಸವಿಕಲ್ಪಸಮಾಧಿಯಾಗುವದು ; ಅದನ್ನು ಬಿಗಿಹಿಡಿದರೆ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಸಮಾಧಿಯು ಕಷ್ಟವಿಲ್ಲದೆ ಮೈಗೂಡುವದು. ಆ ಸ್ಥಿತಿಯುಂಟಾದೊಡನೆ ಅವನೊಳಗೆ ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಆತ್ಮವಸ್ತು ಒಂದೇ ಉಳಿದು ತೋರುವದು. ಆ ಆತ್ಮವಸ್ತುವನ್ನೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಭಾವಿಸುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಮೂಲಕವಾಗಿ 'ನಾನೇ ಬ್ರಹ್ಮ' ವೆಂಬ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದು. ಆ ಜ್ಞಾನವು ತಲೆದೋರುತ್ತಲೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದದಿರುವಿಕೆ, ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿರುವಿಕೆ,

ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇರುವಿಕೆ, ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗುವಿಕೆ, ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ತುಂಬಿರುವಿಕೆ-ಮೊದಲಾದ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮಗಳು ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಬಹು ಬೇಗ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವವು. ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸನೆಯಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಮೃತಬಿಂದು ಮೊದಲಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹೇಳುವವು. ಹೀಗೆ ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸನೆಯು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಹು ಹತ್ತಿರದ್ದಾಗಿ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಸಮಾಧಿಯ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಕೊಡುವದರಿಂದ ಅದು ಉಳಿದ ಸಗುಣೋಪಾಸನೆಗಳಿಗಿಂತ ಮೇಲು. ಇಂಥದ್ದನ್ನು ತೊರೆದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೋ ದೂರದವುಗಳಾದ ತೀರ್ಥಯಾತ್ರೆ, ಜಪ-ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನೇ ಮಾಡುವವರು ಅಂಗಯ್ಯಲ್ಲಿರುವ ಸಿಹಿಯಾದ ತುತ್ತನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮುಂಗಯ್ಯನ್ನು ನೆಕ್ಕಿದವರಂತಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆತ್ಮವಿಚಾರವಿಲ್ಲದ ಉಪಾಸಕರಿಗೂ ಇದೇ ಗತಿಯೇ ನಿಜ. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸನೆಯು ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದವರಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿರುವದು. ಪಾಪದ ಕಲೆಗಳಿಂದ ಬಹಳ ತುಂಬಿರುವದಾಗಿ ಮತ್ತು ಹೊರಗೆ ಹರಿದುಹೋಗುವದಾಗಿ ಬಹಳ ಕಳವಳಗೊಳ್ಳುವ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವರಿಗೆ ವಿಚಾರವು ಅಳವಡುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅಂಥವರಿಗಾಗಿ ಉಪಾಸನೆಯು ಮುಖ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ: ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಪಾಪದ ಕಲೆಯೂ ಅಳಿಸಿಹೋಗುತ್ತದೆ; ಹೊರಗಣ ಹರಿದಾಟವೂ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಆ ಕಳವಳವಿಲ್ಲದೆ ಬರೀ ಅಜ್ಞಾನದ ಮುಸುಕು ಮಾತ್ರ ಇರುವವರಿಗೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವೇ ಮುಖ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ: ಅದು ಆ ಮುಸುಕನ್ನು ಹಾರಹೊಡೆದು ಬೇಗ ತತ್ತ್ವಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವದು. ವಿಚಾರದಿಂದ ದೊರೆಯುವ ಗತಿಯು ನಿರ್ಗುಣ ಧ್ಯಾನಯೋಗದಿಂದಲೂ ದೊರೆಯುವದೆಂದೂ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ನಿರ್ಗುಣ ಧ್ಯಾನಯೋಗವನ್ನೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸದೆ ಒಂದಾಗಿ ನೋಡುವವನೇ ಸರಿಯಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವನ್ನು ಬಲ್ಲವನೆಂದೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳಿರುವನು. ಬರೀ ಗೀತೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ; ಸಾಂಖ್ಯವೆಂಬ ವಿಚಾರದಿಂದಲೂ ಯೋಗವೆಂಬ ಧ್ಯಾನದಿಂದಲೂ ಪಡೆದ

ಜ್ಞಾನವೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯೂ ಇರುವದು. ಆದರೆ ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯವೆಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೂ ಯೋಗವೆಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೂ ನಾವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿದೆವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಶ್ರುತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅವರು ಹೇಳಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಇಲ್ಲ.

ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸನೆಯು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹಣ್ಣಾಗುವದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಉಪಾಸಕನು ಸತ್ತಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕವನ್ನು ಪಡೆದು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಮುಕ್ತನಾಗುವನು. ದೇಹವನ್ನು ಬಿಡುವಾಗ ಯಾವ ಯಾವ ದೇವತಾಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೆನೆಯುವನೋ ಆಯಾ ದೇವತೆಯ ಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುವನೆಂದು ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳುವದು. ಈ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯು ಬೆಂಬಲವೂ ಉಂಟು. ಹೀಗೆ ಉಪಾಸಕನಿಗೆ ಕೊನೆಗಾಲದ ನೆನಪಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮತ್ತೆ ಜನ್ಮವು ಬರುವದೆಂಬ ಮಾತು ನಿಜವಾದರೂ ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸನೆಯಿಂದ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ನಾವು ಹೇಳಿದ ಮಾತೂ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಸಗುಣೋಪಾಸನೆಯಿಂದ ಕೊನೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಸಗುಣದ ನೆನಪು ಮೈದೋರಿದಂತೆ ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸನೆಯಿಂದ ಕೊನೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಗುಣದ ನೆನಪು ಮೈದೋರಿಯೇದೋರುವದು. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನಿತ್ಯವಾದದ್ದೆಂದೂ ನಿರ್ಗುಣವಾದದ್ದೆಂದೂ ಏನೇನು ಹೇಳಿದರೂ ಅದೆಲ್ಲ ಹೆಸರು ಮಾತ್ರವೇ ಹೊರತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಸ್ಥಿತಿಯು ಮೋಕ್ಷವೇ ಆಗಿರುವದು. ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನವು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಇರುವಾಗ ಮನಸ್ಸು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸವಾದ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬುದು ಒಪ್ಪದ ಮಾತೆಂದು ತೋರಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವಿದೆ. ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವಂತೆ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಸರ್ವಸಂಸಾರಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸನೆಮಾಡುವವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮ

ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸಕನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷ

೧೩೬–೧೫೮

ಲೋಕದ ಸುಖದ ಮೇಲೆ ಕೂಡ ಅಕ್ಕರೆ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಬಯಕೆಯೂ ಇಲ್ಲದವನಾಗಿ ಅವನು ಎಲ್ಲ ಬಯಕೆಗಳನ್ನೂ ತೀರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವವನಾಗುವನೆಂದೂ ಅವನ ಪ್ರಾಣಗಳು ಇನ್ನೊಂದು ಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗದೆ ಇಲ್ಲಿಯೇ, ಹೃದಯದಲ್ಲಿಯೇ, ಮೈಗರೆಯುವವೆಂದೂ ಅವನಿಗೆ ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ-ಮೊದಲಾದದ್ದೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಅವನು ಸಂಸಾರದ ಭಯವಿಲ್ಲದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುವನೆಂದೂ ತಾಪನೀಯೋಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುವದು. ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಮಾತು ನಿಜವಾದರೂ ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸನೆಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನದ ಹೊರತು ಎರಡನೆಯ ದಾರಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಮಾತಿಗೇನೂ ಹಾನಿ ಇಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕದ ಸುಖಕ್ಕೆ ಬಾಯಿನೀರು ಕರೆಯದೆ ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದವರಿಗೆ ಸಾಯುವಾಗಲಾದರೂ ಜ್ಞಾನವು ಬಂದು ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದು ತಾಪನೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವಷ್ಟೆ. ಬಯಕೆಯುಳ್ಳವನಾಗಿ ಅಂಥ ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕವು ದೊರೆಯುವದೆಂದು ಪ್ರಶ್ನೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಶೈಬ್ಯಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. 'ಯಾವನು ಬಯಕೆಯುಳ್ಳವನಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅಕಾರ, ಉಕಾರ, ಮಕಾರಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಮಾತ್ರೆಗಳುಳ್ಳ 'ಓಂ' ಎಂಬ ಅಕ್ಷರದ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುವನೊ ಅವನು, ಪರೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ಹಾವಿನಂತೆ, ಪಾಪಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವನಾಗಿ ತೇಜಸ್ವಿಯಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕವನ್ನು ಹೊಂದುವನು' ಎಂಬುದು ಆ ಪ್ರಶ್ನೋಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ. ಆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುವನೆಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನಿಗಿಂತ ಉತ್ಕೃಷ್ಟನಾದ ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿಯಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದೆಂದೂ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯವು ಹೇಳಿದೆ. ಯಾರು ಯಾರು ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೊ ಅವರವರಿಗೆ ಹಾಗೆ ಹಾಗೆ ಫಲವಾಗುವದೆಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭಗವಾನ್ ವ್ಯಾಸರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸೂತ್ರವನ್ನೆ ರಚಿಸಿ

ದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಯಕೆಯುಳ್ಳವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕವು ದೊರೆಯುವದೆಂದರಿಯಬೇಕು. ಬಯಕೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕವು ದೊರೆತರೂ ಅವನು ಮಾಡಿದ್ದು ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸನೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಬಲದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗಿ ಆ ಕಲ್ಪದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಆ ಬ್ರಹ್ಮನೊಡನೆ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವದು. ಬಯಕೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದವನಾಗಿದ್ದರೂ ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸಕನು ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕದಿಂದ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗುವದಿಲ್ಲ. ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರಣವದ ಉಪಾಸನೆಗಳೆಲ್ಲ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸನೆಗಳೆ. ಒಂದೊಂದು ಕಡೆ ಅದು ಸಗುಣವೂ ಆಗಿರುವದು. ಹೀಗೆ ಅದು ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿಯೂ ಇರುವದೆಂದೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾರು ಯಾವದನ್ನು ಬೇಕಾದರೂ ಅವಲಂಬಿಸಬಹುದೆಂದೂ ಪ್ರಶ್ನೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪಿಪ್ಪಲಾದಮುನಿಯು ಸತ್ಯಕಾಮನೆಂಬ ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಹೇಳಿರುವನು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪವಾದ ಪ್ರಣವವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಯಾರು ಏನನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾರೊ ಅವರಿಗೆ ಅದು ದೊರೆಯುವದೆಂದು ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಮನು ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯನಾದ ನಚಿಕೇತನಿಗೆ ಹೇಳಿರುವನು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅವನಿಗೆ ಯಾವ ಬಯಕೆಯೂ ಇಲ್ಲದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾವಿಗಿಂತ ಮೊದಲೋ ಅಥವಾ ಸಾವಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೋ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದು; ಇನ್ನು ಅವನು ಬಯಕೆಯುಳ್ಳವನಾಗಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗಿ ಮುಕ್ತನಾಗುವನು. ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಕೈಲಾಗದವನು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು 'ನಾನು' ಎಂದು ಯಾವಾಗಲೂ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಆತ್ಮಗೀತೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವದು. ಅದು ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ:

"ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವಿಚಾರದಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗದಿದ್ದರೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಮಾಡುತ್ತ ಮಾಡುತ್ತ ಇರುವಾಗ ಒಂದುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಹಣ್ಣಾಗಿ ಆ ಅರ್ಥವು

ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದಂತೆ ಆಗುವದು ನಿಶ್ಚಯ. ನೆಲದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಕೆಳಗೆ ಹೂಳಿರುವ ಹಣದ ರಾಶಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಅಗಿಯು ವದರ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಉಪಾಯವಿಲ್ಲ. ಪರಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುವದಗಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ ತನ್ನೊಳಗಣ ಆತ್ಮವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮ ವೆಂದು ಧ್ಯಾನಿಸುವದರ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಉಪಾಯವಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮ ವೆಂಬ ಹಣದ ರಾಶಿಯು ಸಿಕ್ಕಬೇಕಾದರೆ ಮೊದಲು ದೇಹವೆಂಬ ಹಾ ಸುಗಲ್ಲನ್ನು ಎಬ್ಬಬೇಕು, ಎಂದರೆ 'ದೇಹವು ನಾ'ನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಒಗೆಯಬೇಕು. ಆಮೇಲೆ ಬುದ್ಧಿಯೆಂಬ ಗುದ್ದಲಿಯಿಂದ ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಅಗಿದು, ಎಂದರೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಬುದ್ಧಿ ಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿ, ಬ್ರಹವೆಂಬ ಹಣದ ಗಂಟನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳ ಬಹುದು.''

ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾಣದಿದ್ದರೂ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ಧ್ಯಾನಿಸು. ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ತನಗೆ ಮೊದಲಿಲ್ಲದಂಥ ದೇವತ್ವ ಮೊದಲಾದವುಗಳೇ ಬರುವಪೆನ್ನುವಾಗ ಯಾವಾಗಲೂ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ದೊರೆಯದೆ ಹೋದೀತೆ? ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುತ್ತ ಬಂದಹಾಗೆಲ್ಲ ದೇಹ ಮೊದಲಾದ ವುಗಳೇ ನಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಕಳಲಿ ಹೋಗುತ್ತಿರುವದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಯಾವನು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸು ವದಿಲ್ಲವೊ ಅವನಿಗಿಂತ ಪಶು ಬೇರೆ ಯಾವದು? ಯಾವಾಗಲೂ ನಿರ್ಗು ಣಬ್ರಹ್ಮವನ್ನುಧ್ಯಾನಮಾಡುವವನು ಎಂದಿದ್ದರೂ ಸಾಯುವದೇಹವೇ ನಾನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತಾನು ಸಾವಿಲ್ಲದವನಾಗಿ ಇದೇ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದು ವನು. ಈ ಧ್ಯಾನದೀಪವನ್ನು ಯಾವನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿಚಾರಿಸಿ ತಿಳಿ ಯುವನೊ ಅವನು ಜ್ಞಾನದ ಮತ್ತು ಧ್ಯಾನದ ವಿಶೇಷಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂಶಯವೂ ಇಲ್ಲದವನಾಗಿ ಯಾವಾಗಲೂ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆ ಯನ್ನು ಮಾಡುವನು.

೧೦—ನಾಟಕದೀಪ

ಬಂಧವನ್ನು ಕಳೆಯುವ ಉಪಾಯದ ವಿಚಾರ (೧-೧೫)

ಎರಡನೆಯದೆಂಬುದಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅರಿವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಎರಡನೆಯದೆಂಬುದನ್ನು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ್ದೆಂದು ತೋರಿಸಿ ಆಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುವದು ವೇದಾಂತದ ಬೋಧನಕ್ರಮ.

ಅಧ್ಯಾರೋಪ ಮತ್ತು ಅಪವಾದ ೧—೫

ಅದನ್ನು ಈಗ ಉಪಯೋಗ ಮಾಡಲಾಗುವದು. 'ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದ್ದನು; ಆಮೇಲೆ ಅವನು ತನ್ನ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ತಾನೇ ಜಗತ್ತಿನ ಆಕಾರವನ್ನು ತಾಳಿ, ತಾನೇ ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದನು.' ಎಂಬುದಿಷ್ಟು ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ ವಿಷಯ. ಇದೇ ಅಧ್ಯಾರೋಪ. ಎಲ್ಲ ದೇಹಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಬ್ಬನೇ ಪರಮಾತ್ಮನಾದರೆ ಒಬ್ಬನು ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುವವನಾಗಿ ಮೇಲಾಗಿಯೂ ಇನ್ನೊಬ್ಬನು ಪೂಜಿಸುವವನಾಗಿ ಕೀಳಾಗಿಯೂ ಇರುವದಕ್ಕೇನು ಸಮಾಧಾನವೆಂದರೆ: ಪರಮಾತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮ, ವಿಷ್ಣು-ಮೊದಲಾದ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ಒಳಹೊಕ್ಕು ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುವವನಾದನು; ಮನುಷ್ಯರೇ ಮೊದಲಾದವರ ಕೀಳಾದ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ಒಳಹೊಕ್ಕು ಪೂಜಿಸುವವನಾದನು. ಹೀಗೆ ಮೇಲು ಕೀಳುಗಳು ದೇಹದ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಉಂಟಾದದ್ದೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮನ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಬಂದ ಎರಡನೆಯದರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಳೆದುಹಾಕುವದೇ ಅಪವಾದ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೆಂತೆಂದರೆ: ಮನುಷ್ಯನು ಅನೇಕ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಪ್ರೀತಿಯಾಗಲೆಂದು ಅನೇಕ ಒಳ್ಳೇ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರ ಫಲವಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ಶ್ರವಣ, ಮನನ, ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ-ಇವುಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಬಯಕೆಯುಂಟಾಗುವದು; ಇವು

ಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೆ ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಕವಿದಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಮಾಯೆಯ ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟುವದು; ಆಗ ತಾನು ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಪೂರ್ಣಪರಮಾತ್ಮನೇ ಆಗಿ ಉಳಿಯುವನು. ಜ್ಞಾನದ ಫಲವು ಸಂಸಾರದ ಬಲೆಯಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬುದು ಒಪ್ಪುತ್ತಿರುವಾಗ ಪರಮಾತ್ಮನಾಗಿ ಉಳಿಯುವದೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಸಮಂಜಸವೆಂದು ವಿಚಾರ ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ಎರಡನೆಯದೆಂಬುದಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಬಲೆಯೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕುಬಿದ್ದಿರುವಿಕೆಯೆಂಬುದೇ ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲ. ತಾನು ಎರಡನೆಯವುಗಳೊಡನೆ ಇರುವವನೆಂದು ಭ್ರಾಂತಿಗೊಂಡು ಕೋಟಲೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದೇ ಬಲೆ; ಆದರಿಂದ ನುಣುಚಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ತಾನಿರುವದೇ ಮೋಕ್ಷ. ಹೀಗೆ ಸಿಕ್ಕುಬಿದ್ದಿರುವಿಕೆಯೆಂಬುವದು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಗೊಂಡದ್ದರಿಂದಾಗುವದು; ಅದು ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಏತರಿಂದಲೂ ಕೆಡದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವಾತ್ಮನ ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುವವರೆಗೂ ಯಾವಾಗಲೂ ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕು.

ಜೀವಪರಮಾತ್ಮರ ಸ್ವರೂಪ ೬—೧೦

ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ನಾನೆಂದು ಅಭಿಮಾನಗೊಳ್ಳುವಂಥ ಚಿದಾಭಾಸಸಹಿತವಾದ ಅಹಂಕಾರವೇ ತಾನು ಮಾಡುವವನೆಂಬ ಮತ್ತು ಭೋಗಿಸುವವನೆಂಬ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಜೀವನು. ಅವನು ಏನನ್ನಾದರೂ ಮಾಡುವವನಾದ ಮೇಲೆ ಅವನಿಗೆ ಮಾಡುವ ಸಾಧನ ಬೇರೆ ಬೇಕಷ್ಟೆ; ಮನಸ್ಸೇ ಸಾಧನ. ಸಾಧನದಿಂದ ಕ್ರಿಯೆಯುಂಟಾಗಬೇಕಷ್ಟೆ; ದೇಹದ ಒಳಗೂ ಹೊರಗೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವ ವೃತ್ತಿಗಳೇ ಮನಸ್ಸಿನ ಕ್ರಿಯೆ. ದೇಹದೊಳಗೆ 'ನಾನು, ನಾನು' ಎಂಬ ರೂಪದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ವೃತ್ತಿಯು ಜೀವನನ್ನು ತಿಳಿಸುವದು; ದೇಹದ ಹೊರಗೆ 'ಇದು, ಇದು' ಎಂಬ ರೂಪದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ವೃತ್ತಿಯು ಗಡಿಗೆ, ಬಟ್ಟೆ-ಮೊದಲಾದ ಬೇರೆ

ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವದು. ಹೀಗೆ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರವಾಗುವದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯುಗಳಿಗಿನ್ನೇನೂ ಕೆಲಸವಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಇಂದ್ರಿಯುಗಳು ಗಡಿಗೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ-ಎಂಬ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲೊಂದೊಂದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗ್ರಹಿಸುವವು. ಇದಿಷ್ಟೂ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯುವಾಯಿತು. ಚಿದಾಭಾಸನಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅಹಂಕಾರದ ರೂಪನಾದ ಜೀವನನ್ನೂ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಒಳಗಣ ವೃತ್ತಿಯುನ್ನೂ 'ಇದು' ಎಂಬ ಹೊರಗಣ ವೃತ್ತಿಯುನ್ನೂ ಇಂದ್ರಿಯುಗಳು ಗ್ರಹಿಸುವ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ-ಮೊದಲಾದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಷಯುಗಳನ್ನೂ ಕೂಡ ಒಂದೇ ಸಲ ಯಾವ ಪರಮಾತ್ಮನು ಜ್ಞಾನರೂಪದಿಂದ ಬೆಳಗುವನೊ ಅವನು ಸಾಕ್ಷಿ. ನಾಟಕಶಾಲೆಯುಲ್ಲಿರುವ ದೀಪವು ತಾನು ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯುನ್ನೂ ಹೊಂದದೆ ಇದ್ದು ರಂಗಸ್ಥಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಷಯುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬೆಳಗುವಂತೆ 'ನಾನು ರೂಪವನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇನೆ; ನಾನು ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳುತ್ತೇನೆ; ನಾನು ಗಂಧವನ್ನು ಮೂಸಿನೋಡುತ್ತೇನೆ; ನಾನು ರಸವನ್ನು ಸವಿಯುತ್ತೇನೆ; ನಾನು ಸ್ಪರ್ಶವನ್ನು ಸೋಂಕುತ್ತಲಿದ್ದೇನೆ'' ಎಂಬ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಬೆಳಗುವನು.

ನಾಟಕಶಾಲೆಯುಲ್ಲಿರುವ ದೀಪವು ಅಲ್ಲಿರುವ ಅರಸನನ್ನೂ ಸಭೆಯುಲ್ಲಿ ನೆರೆದಿರುವವರನ್ನೂ ಕುಣಿಯುತ್ತಿರುವ ಹೆಂಗಸನ್ನೂ-ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯುನ್ನೂ ಉಂಟಾಗದೆ ಬೆಳಗುವದು. ಆ ಅರಸನೇ ಮೊದಲಾದವರಿಲ್ಲದೆ ಇರುವಾಗಲೂ ಅದು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದು. ಆದರಂತೆ ಈ ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನು ತಾನು ಯಾವ ಬದಲಾವಣಿಯುನ್ನೂ ಹೊಂದದೆ ಚಿದಾಭಾಸನಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅಹಂಕಾರವನ್ನೂ ಬುದ್ಧಿಯುನ್ನೂ ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯುಗಳನ್ನೂ ಬೆಳಗುತ್ತಾನೆ. ಗಾಢನಿದ್ರೆ, ಮೂರ್ಛೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಧಿ-ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರ ಮೊದ

ಪರಮಾತ್ಮನು
ಸರ್ವಪ್ರಕಾಶನು
೧೧—೧೫

ಲಾದ ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಆತ್ಮನು ಎಂದಿನಂತೆ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನು ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವನು. ಬುದ್ಧಿಯೇ ಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾಗಿದ್ದು ಅಹಂಕಾರ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬೆಳಗಬಹುದಾಗಿರುವಾಗ ಸಾಕ್ಷಿಯಿನ್ನೇಕೆಂದು ವಿಚಾರ ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದದ ಸಾಕ್ಷಿಯು ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ಬೆಳಗುತ್ತಿದ್ದರೇನೇ ಆ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯು ಹೊಳಪನ್ನು ಹೊಂದಿ 'ಇದು ಗಡಿಗೆ; ಇದು ಬಟ್ಟೆ' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಷಯ ಜ್ಞಾನಗಳ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಅವುಗಳ ಮೇಲಿನ ಪ್ರೇಮ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಕುಣಿದು ಕುಪ್ಪಳಿಸಿ ಹಾರುತ್ತಿರುವದು. ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವದಾದ್ದರಿಂದಲೂ ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಬೆಳಕು ಇಲ್ಲದ್ದಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಬೇರೊಬ್ಬ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನೊಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದರ ವಿವರವನ್ನು ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೊಳ್ಳೆಯದು. ಚಿದಾಭಾಸನಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅಹಂಕಾರವು ತನಗೆ ವಿಷಯಸುಖಗಳು ಗಂಟುಬಿದ್ದಾಗಲೂ ಕೈಬಿಟ್ಟುಹೋದಾಗಲೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನಗೊಂಡು ಸುಖವನ್ನೂ ದುಃಖವನ್ನೂ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಇಲ್ಲಿ ಅರಸಿನಂತೆ. ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ-ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳು ತಮಗೆ ಯಾವ ಅಭಿಮಾನದ ಸುಖದುಃಖವೂ ಇಲ್ಲದವುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಅವೆಲ್ಲ ಸಭಿಕರಂತೆ. ಬುದ್ಧಿಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಷಯಜ್ಞಾನದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಕುಣಿದಾಡುವದರಿಂದ ಅದು ಕುಣಿಯುವವಳಂತೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಬುದ್ಧಿಯ ಕುಣಿದಾಟಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗುವದರಿಂದ ತಾಳಗಾರರಂತೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೆಳಗುವದರಿಂದ ದೀಪದಂತೆ. ತಾನಿರುವ ಕಡೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದದೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೆಳಗುವ ದೀಪದಂತೆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದದೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಒಳಗೂ ಹೊರಗೂ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಬೆಳಗುವನು.

ಪರಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪ (೧೬-೨೬)

ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಒಳಗೆ, ಹೊರಗೆ-ಎಂಬ ವಿಭಾಗವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಅವನು ಒಳಗೂ ಹೊರಗೂ ಬೆಳಗುವವನೆಂಬ ಮಾತು ಹೇಗೆ ಒಪ್ಪುವದೆಂಬುದು ವಿಚಾರಮಾಡತಕ್ಕ ವಿಷಯ.

ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಆರೋಪ ೧೬-೧೯

ನಿಜವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಒಳಗೆ, ಹೊರಗೆ-ಎಂಬ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಆ ಭೇದವು ದೇಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು. ಚಿದಾಭಾಸನಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅಹಂಕಾರವಿರುವದು ದೇಹದ ಒಳಗೆ; ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ-ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳಿರುವದು ದೇಹದ ಹೊರಗೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದದವನೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲೊಂದು ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. 'ನಾನು ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಮೊದಲು ಒಳಗೆ 'ನಾನು' ಎಂಬುದನ್ನು ಬೆಳಗಿ ಆ ಮೇಲೆ ಹೊರಗೆ 'ಗಡಿಗೆ' ಎಂಬುದನ್ನು ಬೆಳಗುತ್ತಾನಷ್ಟೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಒಳಕ್ಕೂ ಹೊರಕ್ಕೂ ಬಂದು ಹೋದಂತೆ ಕಾಣುವದರಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಮಾತಿನ ಮೇಲೆ ಆಕ್ಷೇಪವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವೇನೆಂದರೆ: ಒಳಕ್ಕೂ ಹೊರಕ್ಕೂ ಬಂದು ಹೋಗುವದು ಬುದ್ಧಿಯೇ ಹೊರತು ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲ. ಒಳಗಿರುವ ಬುದ್ಧಿಯು ರೂಪ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೊಡನೆ ಕೂಡಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೊರಬೀಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಬುದ್ಧಿಯ ಓಡಾಟವನ್ನು ದಡ್ಡರು ಸಾಕ್ಷಿಯ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬೆಳಗುವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತುವಿನ ಧರ್ಮವನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಹೊರಿಸುವದುಂಟು. ಒಂದು ಕಂಡಿಯಿಂದ ಮನೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದಿರುವ ಬಿಸಿಲ ಕೋಲು ತಾನು ಯಾವ ಅಲ್ಲಾಟವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವದು; ಆ ಬಿಸಿಲ ಕೋಲಿನಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ತನ್ನ ಕಯ್ಯನ್ನು ಅಲ್ಲಾಡಿಸಿದರೆ ಅಲ್ಲಾಡದೆ ಇರುವ ಬಿಸಿಲು ಅಲ್ಲಾಡಿದಂತೆ ಕಾಣುವದುಂಟು. ಇದರಂತೆ ತಾನಿದ್ದೆಡೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಒಳಕ್ಕೂ ಹೊರಕ್ಕೂ ಓಡಾಡದೆ

ತಾನು ನೆಲೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಬುದ್ಧಿಯ ಓಡಾಟದಿಂದ ಓಡಾಡಿದಂತೆ ತೋರುವನು. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಒಳಗಿರುವವನೂ ಅಲ್ಲ; ಹೊರಗಿರುವವನೂ ಅಲ್ಲ.

ಒಳಗೆ, ಹೊರಗೆ-ಎಂಬಿವು ಬುದ್ಧಿಯ ಸ್ಥಲಗಳೇ ಹೊರತು ಸಾಕ್ಷಿಯವಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯ-ಮೊದಲಾದವುಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವೇನೂ ತೋರುವದಿಲ್ಲವೊ ಅಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಯು ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆಗ ಯಾವ ದೇಶವೂ ತೋರುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯು ತಾನಿದ್ದೆಡೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವನೆಂಬ ಮಾತಿಗರ್ಥವೇನೆಂದು ವಿಚಾರ ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಯಾವ ಎಡೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವವನೆಂದೂ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನೋಡುವವನೆಂದೂ ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳುವದುಂಟು. ಈ ಮಾತು ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಿರುವವೆಂದೂ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಿರುವವೆಂದೂ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವವರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದು. ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಅವನು ಎರಡನೆಯದೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲದವನಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಯಾವದನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದವನಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವಿಕೆಯೂ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನೋಡುವಿಕೆಯೂ ಅವನ ಹುಟ್ಟುಗುಣವಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿಯು ಒಳಗೆಂದೂ ಹೊರಗೆಂದೂ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಎಂದೂ ಯಾವ ಯಾವ ಎಡೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟುವದೊ ಆ ಎಡೆಗಳನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯು ಹೊಂದುವನು. ಅದರಂತೆಯೆ ಬುದ್ಧಿಯು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟುವದೆಂದೂ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಅವುಗಳನ್ನು ನೋಡುವನೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಬುದ್ಧಿಯು ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ-ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟುವದೊ ಆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನು ಬೆಳಗುತ್ತ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವನು. ಅವನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವು ಮಾತಿಗೂ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಸಿಲುಕದಂಥದ್ದು. ಅಂಥವನು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಹೇಗೆ ಒಳಗಾದಾನೆಂದರೆ ಅವನು ಅರಿವಿಗೆ ಒಳಗಾಗುವವನೇ ಅಲ್ಲ; ಅರಿವು

ಸಾಕ್ಷಿಸ್ವರೂಪ
೨೦-೨೬

ಗಳೆಂಬುವೆಲ್ಲ ಅಡಗಿದಮೇಲೆ ತಾನೊಬ್ಬನೆ ಉಳಿಯುವನು. ಅವನನ್ನು ಒಳಗು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕ ಪದಾರ್ಥವಿನ್ನೊಂದಿಲ್ಲ. ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನ ಉಳಿಮೆಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನೆಂದರೆ: ಅವನನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣವು ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: ಅವನು ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗುವವನು. ಹಾಗೆಂದು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕಾದರೂ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವು ಬೇಕೆಂದರೆ ಸದ್ಗುರುವಿಗೆ ಶರಣುಹೋಗಿ ಅವನ ಮೂಲಕ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಓದಿ ತಿಳಿ. ಅರಿವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅಡಗಿಸುವದಕ್ಕೆ ನಿನ್ನಿಂದಾಗದಿದ್ದರೆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೆ ಕಾಯುತ್ತ ಆ ಬುದ್ಧಿಯು ಹೊರಗೆ ಮತ್ತು ಒಳಗೆ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟುವವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬೆಳಗುವ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವವನಾಗು.

೧೧–(ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದಲ್ಲಿ) ಯೋಗಾನಂದ

ಬ್ರಹ್ಮದ ಆನಂದತ್ವ ಮೊದಲಾದವುಗಳು (೧-೩೨)

ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆನಂದಪ್ರಾಪ್ತಿ ೧–೧೦

ಬ್ರಹ್ಮರೂಪವಾದ ಆನಂದದ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ಅದು ತಿಳಿದರೆ ಈ ಲೋಕದ ಮತ್ತು ಪರಲೋಕದ ಸಂಬಂಧವಾದ ದುಃಖಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಉಳಿಯದಂತೆ ಹೋಗಿ ಸುಖವಾಗುವದು. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ತನ್ನ ಆತ್ಮವೆಂದರಿತವನು ಬಹು ಹೆಚ್ಚಿನ ಆನಂದರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಅಖಂಡವಾದ ಆತ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಸಂಸಾರದ ಸಂಬಂಧವಾದ ಎಲ್ಲ ದುಃಖಗಳನ್ನೂ ದಾಟುವನು. ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಆತ್ಮ-ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆತ್ಮನು ಸಾರವಾದ ಆನಂದರೂ

ಪನು. ಈ ಆನಂದವನ್ನು 'ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಾನು' ಎಂಬ ಅರಿವಿನಿಂದ ಹೊಂದಿದವನು ಬಹು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸುಖದ ಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗುವನು. ಇಂಥ ಆನಂದವು 'ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಾನು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಯಾವ ಸಾಧನದಿಂದಲೂ ಪಡೆಯಲಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗದೆ ತನ್ನ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ತಾನೇ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವ ತನ್ನೊಳಗಣ ಆತ್ಮರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಂಶಯಕ್ಕಾಗಲಿ ವಿರುದ್ಧ ಭಾವನೆಗಾಗಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದಂತೆ ಗುರುಮೂಲಕವಾದ ಶ್ರವಣ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಅರಿತಾಗ ಅವನು ಯಾವ ಯಾವ ಭಯವೂ ಇಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ತಾನು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುವವನೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ತನ್ನಿಂದ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದೆಂದೂ ಯಾವಾಗ ತನಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಎಳ್ಳಷ್ಟಾದರೂ ಭೇದವನ್ನು ಮಾಡುವನೋ ಆವನಿಗೆ ಸಂಸಾರದ ದುಃಖವೆಲ್ಲ ಬಂದು ಗಂಟುಬೀಳುವದು. ಭೇದವನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕವರಿಗೆ ಭಯವು ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿವೆ. ವಾಯು, ಸೂರ್ಯ, ಅಗ್ನಿ, ಇಂದ್ರ, ಮೃತ್ಯುದೇವತೆ–ಇವರೆಲ್ಲ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರಿತು ಅದರಂತೆ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದವರಾದರೂ ತಮ್ಮೊಳಗಣ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಭೇದವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ, ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ತಮ್ಮಿಂದ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ತಮ್ಮ ಆತ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತಿಳಿದದ್ದರಿಂದ, ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಹೆದರಿಕೆಯಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ಬೀಸುವದು, ಬೆಳಗುವದು, ಸುಡುವದು, ಮಳೆಗೊಡುವದು, ಕೊಲ್ಲುವದು—ಎಂಬ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಉದ್ಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಎಡೆಬಿಡದೆ ತೊಡಗಿರುವರೆಂದು ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಮನು ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯನಾದ ನಚಿಕೇತನಿಗೆ ಹೇಳಿರುವನು. ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಆನಂದವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅನುಭವಗೊಂಡವನು ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಭಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಯಾವದಾದರೊಂದು ರೋಗ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದಲೂ ಪರಲೋಕದ ಭಯವನ್ನು ಹಬ್ಬಿಸುವ ಪಾಪ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದಲೂ ಎಷ್ಟು

ಮಾತ್ರವೂ ಎದೆಗೆಡುವದಿಲ್ಲ. ಪುಣ್ಯಕರ್ಮಗಳಾಗಲಿ ಪಾಪಕರ್ಮಗಳಾಗಲಿ ತಮ್ಮ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳನ್ನು ಕೊಡತಕ್ಕವುಗಳಾದರೆ ಅವು ಬೆಂಕಿಯಂತೆ ತಾಪವನ್ನು ಕೊಡತಕ್ಕವುಗಳು. 'ಪುಣ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಲಿಲ್ಲವಲ್ಲ! ಪಾಪವನ್ನು ಮಾಡಿದೆನಲ್ಲ!' ಎಂಬ ಯಾವ ತಾಪವೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಯನ್ನು ಸೋಂಕಲಾರದೆಂದು ತೈತ್ತಿರೀಯಕಶ್ರುತಿ ಹೇಳುವದು. ತನ್ನೊಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನೂ ಆದಿತ್ಯಬಿಂಬದಲ್ಲಿ ಬೆಳಗುವ ವಿರಾಡ್ರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಒಂದೆಂದು ತಿಳಿದು ನಡೆಯುವವನು ತನ್ನನ್ನು ತಾಪಗೊಳಿಸುವ ಪುಣ್ಯವನ್ನೂ ಪಾಪವನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದವನಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ತನ್ನೊಳಗಣ ಆತ್ಮವೆಂದು ಯಾವಾಗಲೂ ನೆನೆಯುತ್ತಿರುವನು. ಅವನ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳೆರಡೂ ಸುಳ್ಳಾದವುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಪುಣ್ಯವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಇದ್ದ ಅಥವಾ ಪಾಪವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಚಿಂತೆ ಅವನಿಗಿಲ್ಲ. ಅವನು ತನ್ನ ದೇಹದಿಂದಲೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಲೂ ಪುಣ್ಯವನ್ನೂ ಪಾಪವನ್ನೂ ಮಾಡಬಹುದು; ಆದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಅವನು ತನ್ನ ಆತ್ಮವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ರೂಪವಾಗಿಯೆ ನೋಡುವದರಿಂದ ಬೆಂಕಿಗೆ ಅದರ ಜ್ವಾಲೆಯಿಂದ ಹೇಗೆ ತಾಪವಾಗುವದಿಲ್ಲವೊ ಹಾಗೆ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಅವುಗಳಿಂದ ತಾಪವಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಹಿಂದಿನಿಂದ ನಡೆದುಬಂದಿರುವ ಈ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಪುಣ್ಯಪಾಪಕರ್ಮಗಳು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದೆ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತನ್ನ ಆತ್ಮವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ರೂಪವಾಗಿ ನೋಡುವದು ಹೇಗೆಂಬ ಯೋಚನೆ ಬರಬಹುದು. ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗೆಲ್ಲ ಅತ್ಯಂತ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪದವಿಯು ಕೂಡ ಯಾವದಕ್ಕಿಂತ ಕೆಳಗಿನದೆನಿಸುವದೊ ಅಂಥ ಪರಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವಿನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾದಾಗ, ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಆತ್ಮವು ಪರಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ದೃಢವಾದ ಅರಿವು ಉಂಟಾದಾಗ, ಬುದ್ಧಿಗೂ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಬಿದ್ದಿರುವ ಕಗ್ಗಂಟು ಕಳಚಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವದು. ಕೆಂಪಗ ಕಾದ ಕಬ್ಬಿಣವನ್ನು ಕೆಂಡವೆಂದರಿವಂತೆ ಆತ್ಮನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂದೇ ತಪ್ಪು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಬುದ್ಧಿಗೂ ಆತ್ಮನಿಗೂ

ಎಷ್ಟೋ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಬಿದ್ದಿರುವ ಕಗ್ಗಂಟು. ಈ ಕಗ್ಗಂಟು ಕಳಲುತ್ತಲೆ ಎಲ್ಲ ಸಂಶಯುಗಳೂ ಕತ್ತರಿಸಿ ಬೀಳುವವು. 'ಆತ್ಮನು ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೊ ಅಲ್ಲವೊ? ಬೇರೆಯಾದರೂ ಏನಾದರೊಂದನ್ನು ಮಾಡುವ ಮತ್ತು ಅನುಭವಿಸುವ ಧರ್ಮವುಳ್ಳವನೊ ಅಲ್ಲವೊ? ಅಂಥ ಧರ್ಮಗಳಿಲ್ಲದವನಾದರೂ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇನೊ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೊ?' ಎಂಬಿವುಗಳೆಲ್ಲ ನಾವು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ತಿಳಿಯುಬೇಕಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯುಕವಾದ ಸಂಶಯುಗಳು. 'ಆ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆದರೂ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಕರ್ಮದೊಡನೆ ಕೂಡಿದರೆ ಮುಕ್ತಿಯುನ್ನು ಕೊಡುವದೊ? ಅಥವಾ ಬರೀ ತಾನೇ ಕೊಡುವದೊ? ಬರೀ ತಾನೇ ಕೊಡುವದಾದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬರೀ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿಳಿಯುಹೇಳುವದೊ? ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ತಿಳಿಯುಹೇಳುವದೊ?' ಇವೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೇಲಿನ ಸಂಶಯುಗಳು. ಈ ಸಂಶಯುಗಳ ಬೇರುಗಳೆಲ್ಲ ಕಡಿದುಹೋಗುವವು. ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ದಿಕ್ಕುಗೆಟ್ಟು ಹೋಗುವದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನಮೂಲಕವಾದ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೆಸರಿಲ್ಲದಂತಾಗುವವು. ಕೆಲವು ಕಡೆ ಬರೀ ಕರ್ಮದಿಂದಲೂ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನದೊಡನೆ ಕೂಡಿದ ಕರ್ಮದಿಂದಲೂ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ನೆರಳು ತೋರಿದರೂ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ತನ್ನ ಆತ್ಮವೆಂದು ಅರಿತವನು ಸಂಸಾರವನ್ನು ದಾಟುವನೇ ಹೊರತು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ದಾರಿಯೆಂಬುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರಶ್ರುತಿ ಹೇಳುವದು. ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗುವ ಆತ್ಮದ ರೂಪವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವವನಿಗೆ ಬಯಕೆ, ಸಿಟ್ಟು-ಮೊದಲಾದವುಗಳ ರೂಪವಾದ ಹಗ್ಗದ ಕಟ್ಟುಗಳೆಲ್ಲ ಬಿಚ್ಚಿಹೋಗಿ ವಿಷಯುಗಳ ಮೇಲಿನ ಪ್ರೇಮ, ಹಗೆತನ-ಮೊದಲಾದ ಕ್ಲೇಶಗಳೆಲ್ಲ ನಾಶವಾಗುವದರಿಂದ ಅವನು ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಆತ್ಮವು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಅರಿವು ದೃಢವಾಗಿಲ್ಲದವರಲ್ಲಿ ಏನಾದರೊಂದನ್ನು ಪಡೆಯುಬೇಕೆಂದೊ ಏನಾದರೊಂದನ್ನು ದೂರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೊ ಪ್ರಯತ್ನವು ಕಂಡುಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ದೃಢವಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ

ವಸು ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದವನಾಗಿ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಪುಣ್ಯದ ಫಲವಾದ ಹರ್ಷದ ಮತ್ತು ಪಾಪದ ಫಲವಾದ ದುಃಖದ ಸೋಂಕಿಲ್ಲದವನಾಗಿರುವನೆಂದು ಕಠವಲ್ಲಿಯು ಹೇಳುವದು. ಮಾಡಿದ ಪುಣ್ಯಗಳೂ ಪಾಪಗಳೂ ಜ್ಞಾನಿಯನ್ನು ಸಂತಾಪಗೊಳಿಸಲಾರವೆಂಬ ಮಾತು ಮೊದಲೇ ಬಂದಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಮಾಡದೆ ಇರುವ ಪುಣ್ಯಗಳೂ ಪಾಪಗಳೂ ಕೂಡ ಅವನನ್ನು ವಿಕಾರಗೊಳಿಸವು. ಹೇಗೆಂದರೆ : ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡದ ಪುಣ್ಯವು 'ಅಯ್ಯೋ! ನಾನು ಆ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಲಿಲ್ಲವಲ್ಲ!' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ದೈನ್ಯದಿಂದ ಮುಖವನ್ನು ಕಂದಿಸುವದು; ಮಾಡದ ಪಾಪವು 'ನಾನು ಸುದೈವದಿಂದ ಆ ಪಾಪವನ್ನು ಮಾಡಲಿಲ್ಲ!' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹರ್ಷದಿಂದ ಮುಖವನ್ನು ಅರಳಿಸುವದು. ಬ್ರಹ್ಮವು ಏನನ್ನೂ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನಿಗೆ ಆ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಬದಲಾವಣೆಗಳೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯಬ್ರಾಹ್ಮಣವಾಕ್ಯವು ಸೂಚಿಸುವದು. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಂಸಾರದ ರೂಪವಾದ ಅನಿಷ್ಟವು ತೊಲಗಿ ನಿತ್ಯಾನಂದರೂಪವಾದ ಇಷ್ಟವು ದೊರೆಯುವದೆಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಅನೇಕ ಶ್ರುತಿಗಳು ಪುರಾಣಗಳಿಂದಲೂ ಸ್ಮೃತಿಗಳಿಂದಲೂ ಕೂಡಿ ಸಾರಿ ಸಾರಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವವು.

ಬ್ರಹ್ಮವು ಆನಂದರೂಪ ೧೧-೨೨

ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವೆಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಪದವನ್ನು ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಆನಂದವೆಂಬುದೊಂದು ಮಾತಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಆ ಆನಂದದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಬಗೆಗಳಿವೆ: ಒಂದನೆಯದು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಅಡಗಿದಾಗ ತೋರುವ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದ; ಎರಡನೆಯದು 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ವಿಚಾರದಿಂದ ಅಂಗಯ್ಯೊಳಗಣ ನೆಲ್ಲಿಯ ಕಾಯಂತೆ ತೋರುವ ವಿದ್ಯಾಸುಖ ಅಥವಾ ವಿದ್ಯಾನಂದ; ಮೂರನೆಯದು ತನಗೆ ಬೇಕೆನಿಸಿದ ವಸ್ತು ದೊರೆತಾಗ ಒಳಗಡೆಗೆ ತಿರುಗಿದ ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಿಷಯಾನಂದ. ಈಗ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ ವಿಚಾರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೇಳಲಾಗುವದು. ಆನಂದ

ರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತೈತ್ತಿರೀಯಕಶ್ರುತಿಯು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿರುವದು. ವರುಣನು ತನ್ನ ಮಗನಾದ ಭೃಗುವನ್ನು ಕುರಿತು 'ಜಗತ್ತು ಯಾವದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವದೊ ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಇರುವದೊ ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಅಡಗುವದೊ ಅದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡು; ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ.' ಎಂದು ಹೇಳಿದನು. ಆಗ ಭೃಗು ಅನ್ನಮಯ ಮೊದಲಾದ ಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಲಕ್ಷಣವಿಲ್ಲದಿರುವದನ್ನು ಕಂಡು ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದು ಐದನೆಯ ಆನಂದಮಯಕೋಶದ ಪುಚ್ಛವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಆನಂದಕ್ಕೆ ಆ ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣವು ಹೊಂದಿರುವದನ್ನು ಕಂಡು ಅದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರಿತನು. ಆನಂದದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣವು ಹೊಂದಿದ ಬಗೆ ಹೇಗೆಂದರೆ: 'ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷರ ಸಂಯೋಗದಿಂದುಂಟಾದ ಆನಂದದಿಂದಲೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳೆಲ್ಲ ಹುಟ್ಟುವವು; ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ಆನಂದದಿಂದಲೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳೆಲ್ಲ ಬದುಕುವವು; ಗಾಢಸಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಆನಂದದಲ್ಲಿಯೇ ಅವುಗಳೆಲ್ಲ ಅಡಗುವವು. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆನಂದದ ಹೊರತು ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವವೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಆನಂದವೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಇದು ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದರಿಂದ ಆನಂದವೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವೇ ಇಲ್ಲ.' ಬ್ರಹ್ಮವು ಆನಂದರೂಪವೆಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಛಾಂದೋಗ್ಯಶ್ರುತಿಯೂ ಸಮರ್ಥಿಸುವದು. ಅದು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ: ''ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದ ಭೂತಗಳೂ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಮಿಶ್ರಣದಿಂದಾದ ಪ್ರಾಣಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳೂ ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ತಿಳಿಯುವವನು, ತಿಳಿಯಬರುವವುಗಳು, ತಿಳಿವು-ಮೊದಲಾದ ಮೂರು ಕವಲುಗಳಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ತುಂಬಿದ ಪೂರ್ಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ಇತ್ತು. ಆ ಮೂರು ಕವಲುಗಳು ಪ್ರಲಯಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಎಲ್ಲ ವೇದಾಂತಗಳಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾದದ್ದು.'' ಆ ಮೂರು ಕವಲುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂದರೆ: ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಬುದ್ಧಿಯ ಸಂಬಂಧಗೊಂಡ ಜೀವನೇ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಯುವವನು; ಹೊರಗಣ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ

ಸಾಧನವಾದ ಮನೋಮಯವೆಂಬ ಹೆಸರುಳ್ಳ ಚೈತನ್ಯವೇ ತಿಳಿವು; ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಾಗುವ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ-ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲ ತಿಳಿಯಬರುವವುಗಳು. ಆ ಮೂರು ಕವಲುಗಳು ಒಂದರಿಂದ ಒಡೆದು ಮೂಡಿದವುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ತಮ್ಮ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಮುಂಚೆ ಮೂಲಕಾರಣ ವಾದ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆ ಮೂರು ಕವಲುಗಳೂ ಇಲ್ಲವಾದಮೇಲೆ ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಅಖಂಡವಾದ ಆತ್ಮನೇ ಅನುಭವ ದಲ್ಲಿ ತೋರುವನು. ಆತನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮೂರ್ಛೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಸಮಾಧಿಯ ಅನುಭವವು ತಿಳಿದವರಿಗೆ ಮಾತ್ರವಾದರೂ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯೂ ಮೂರ್ಛೆಯೂ ಎಲ್ಲರೂ ಅನುಭವಿಸುವವುಗಳಾಗಿವೆ. ಹೀಗೆ ಗಾಢನಿದ್ರೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯದೆಂಬುದಿಲ್ಲದ ಅಖಂ ಡವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವವಾದಂತೆ ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಯಾವ ಕವ ಲೂ ಇಲ್ಲದ ಅಖಂಡವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ಇತ್ತು. ಹೀಗೆ ಅನುಭ ವವು ಅಖಂಡವಾದ ವಸ್ತುವಿನದಾಯಿತೇ ಹೊರತು ಆನಂದದ್ದಾಗಲಿ ಲ್ಲವೆಂದು ಹಿಂದು ಮುಂದು ನೋಡಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಅಖಂಡವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸುಖರೂಪವು. ಏಕೆಂದರೆ: ಅಲ್ಲಿ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಎರಡನೆಯದೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ಮೂರು ಕವಲುಗಳ ರೂಪವಾದ ಎರ ಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ದುಃಖರೂಪವಾದವುಗಳೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸುಖ ವಿಲ್ಲ. ಒಮ್ಮೆ ನಾರದರು ಸಂಸಾರದ ಭಯದಿಂದ ಬಹಳವಾಗಿ ವ್ಯಥೆ ಗೊಂಡಿದ್ದಾಗ ಅವರ ಗುರುಗಳಾದ ಸನತ್ಕುಮಾರರೆಂಬ ಋಷಿಗಳು ಅವರಿಗೆ ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಅಖಂಡವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆನಂದವೆಂದೂ ಎರಡನೆಯದರ ರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸುಖವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಮುಂತಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಆನಂದರೂಪವೆಂದು ತಿಳಿಸಿರುವರು. ದೇವರ್ಷಿಗಳಾದ ನಾರದರು ಹದಿನೆಂಟು ಪುರಾಣಗಳನ್ನೂ ಭಾರತದೊಡನೆ ಕೂಡಿದ ಐದು ವೇದಗಳನ್ನೂ ಬಗೆಬಗೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನೂ ವೇದಾಂಗಗಳನ್ನೂ ಇತಿಹಾಸಗಳನ್ನೂ-ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದವರಾಗಿದ್ದರೂ ಆತ್ಮ ಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಬಹಳ ವ್ಯಸನಗೊಂಡಿದ್ದರೆಂದು ಛಾಂ

ದೋಗ್ಯಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದು. ವೇದಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ದುಃಖವನ್ನು ಕಳೆಯತಕ್ಕವುಗಳೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ದುಃಖವನ್ನೆಬ್ಬಿಸುವ ಗುಣವೂ ಇಲ್ಲದೇ ಇಲ್ಲ. ವೇದಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ರೋಗ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದಲೂ ಕಳ್ಳ, ಹುಲಿ-ಮೊದಲಾದ ಬೇರೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಂದಲೂ ಮಳೆ, ಗಾಳಿ-ಮೊದಲಾದ ದೈವಿಕಗಳಿಂದಲೂ ತಾಪ ಉಂಟಾಗುವ ಭಯವು ಮಾತ್ರ ಇರುವದು; ಅವುಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಅವುಗಳನ್ನೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬುದ್ಧಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಕಲಿತದ್ದು ಮರೆಯುವದರಿಂದಲೂ ತನಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಕಲಿತವನಿಂದ ತನಗೆ ಸೋಲಾಗುವದರಿಂದಲೂ ತನಗಿಂತ ಕಡಿಮೆ ಕಲಿತವನನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ತನಗೆ ಹೆಮ್ಮೆಯುಂಟಾಗುವದರಿಂದಲೂ ತಾಪ ಉಂಟಾಗುವದು. ನಾರದರಿಗೆ ಹೀಗಾಗಿ ಅವರು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಲ್ಲ ತಮ್ಮ ಗುರುಗಳ ಬಳಿಗೆ ಬಂದು ತಮ್ಮ ದುಃಖವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಆ ದುಃಖವೆಂಬ ಸಮುದ್ರದಿಂದ ತಮ್ಮನ್ನು ಕಡೆಹಾಯಿಸಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಿಕೊಂಡಾಗ ಗುರುಗಳಾದ ಸನತ್ಕುಮಾರಮಹರ್ಷಿಗಳು ಅಖಂಡವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸುಖರೂಪವೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ದುಃಖವನ್ನು ದಾಟುವ ಉಪಾಯವೆಂದೂ ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಆನಂದರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸೆಂದೂ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿದರು. ಎರಡನೆಯವುಗಳಾದ ಹೂ, ಗಂಧ, ಹೆಣ್ಣು—ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಂದಲೂ ಸುಖವು ತೋರುವದುಂಟು. ಆದರೆ ಆ ಸುಖವು, ವಿಷದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅನ್ನದಂತೆ, ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ದುಃಖಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ದುಃಖವೆಂದೇ ತಿಳಿದು ಸನತ್ಕುಮಾರರು ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸುಖವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಾರದರಿಗೆ ಹೇಳಿದರು. ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸುಖವಿಲ್ಲವೊ ಹಾಗೆ ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿಯೂ ಸುಖವಿಲ್ಲವೆಂದು ಕೆಲವರು ಯೋಚಿಸಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ: ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಸುಖವಿದ್ದರೆ ಅದು ತೋರಬೇಕೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಹಾಗೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ

ವಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಸುಖವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವರ ನಿರ್ಣಯ. ಅಲ್ಲಿ ಸುಖವು ತೋರುವದೆನ್ನುವದಾದರೆ ತೋರುವಿಕೆ ಮೊದಲಾದ ಮೂರು ಕವಲುಗಳುಂಟಾಗಿ ಅದು ಎರಡನೆಯದಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಆಗುವದರಿಂದ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೇ ಸಂಚಕಾರ ಬರುವದೆಂದು ಅವರ ಕಲ್ಪನೆ. ನಿಜಸ್ಥಿತಿ ಏನೆಂದರೆ: ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಸುಖವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳೋಣ; ಎಂದರೆ ಅದ್ವೈತದ ಆಧಾರದಮೇಲೆ ಸುಖವೆಂಬುವದೊಂದು ಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುವದಕ್ಕೆ ಹೂಗುಟ್ಟೋಣ; ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಅದ್ವೈತವಸ್ತುವೇ ಸುಖರೂಪವಾದದ್ದು.

ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನೆಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡುವದಾದರೆ ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗುವ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮವು ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗುವದು ೨೩–೩೨

ಇನ್ನು ಅದು ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗುವದೆಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಿನ್ನ ಮಾತೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಹೇಗೆಂದರೆ: ನೀನು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೂ ಬಯಸದೆ ಅದ್ವೈತಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೊಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅದರಲ್ಲಿ ಸುಖದವಿಷಯಕವಾದ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನೆತ್ತಿರುತ್ತಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವೈತವಸ್ತು ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ಬೆಳಗುವಂಥದ್ದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತಾಯಿತು. 'ತಾವು ಹೇಳಿದ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿ ಅದರ ಮೇಲೆ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನೆತ್ತಿದೆನೇ ಹೊರತು ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ'ವೆಂದು ನೀನು ಸುಣಾಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಳ್ಳಗಂಡಿಯನ್ನು ಹುಡುಕಬಹುದು. ಹಾಗಾದರೆ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳು ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಏನಿತ್ತು? ಹೇಳು. ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳು ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿತ್ತೋ? ಅಥವಾ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳೂ ಇದ್ದವೋ? ಅಥವಾ ಇವೆರಡಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದೇನಾದರೂ ಇತ್ತೋ? ಇವೆರಡಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದನ್ನು ಯಾರೂ ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳು ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳು ಇದ್ದವೆಂಬ ಮಾತೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೊನೆಗೆ ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಒಂದೇ ಒಂದಿತ್ತೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿ

ಉಳಿಯುವದು. ಹೀಗೆ ಅದ್ವೈತವು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ನೀನು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಮಾತೆಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ: ಆ ಯುಕ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಿಲ್ಲದ್ದೊ? ದೃಷ್ಟಾಂತವುಳ್ಳದ್ದೊ? ಇವೆರಡನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ವಿಕಲ್ಪವಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ. ಅನುಭವವನ್ನು ಒಪ್ಪದ ನೀನು ಯುಕ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಿಲ್ಲದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವದಾದರೆ ಅದು ಸರಿಯಾದ ಮಾತಲ್ಲ. ದೃಷ್ಟಾಂತವಿಲ್ಲದೆ ಯುಕ್ತಿಯು ಹೊಂದುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ದೃಷ್ಟಾಂತವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ನೀನು ಹೇಳುವದಾದರೆ ನಮ್ಮಿಬ್ಬರಿಗೂ ಒಪ್ಪಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಹೇಳು. ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಂತೆ ಮೂರು ಕವಲುಗಳ ರೂಪವಾದ ಎರಡನೆಯದೇನೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವೈತವೆಂದು ಹೇಳುವದಾದರೆ ಆ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯು ನಿನ್ನ ಅನುಭವದ್ದೊ? ಮತ್ತೊಬ್ಬನ ಅನುಭವದ್ದೊ? ನಿನ್ನದಾದರೆ ಅದು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ನೀನು ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಇನ್ನು ಅದು ಮತ್ತೊಬ್ಬನ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವವೆಂದು ಹೇಳಹೋದರೆ ನಿನ್ನ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯನ್ನೇ ಅರಿಯದ ನೀನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿ ಹೇಳುವದು ಎಲ್ಲಿಯ ಮಾತು? ನೀನು ಅನುಭವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ನೀನು ಗಾಢನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಅರಿಯದವನೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು. ಇಂಥ ನಿನಗೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬನ ನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವದ ಅರಿವಾಗುವದು ಹೇಗೆ? 'ನಾನು ಹೇಗೆ ಪ್ರಾಣವಾಯುವಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಲುಗಾಡದೆ ಬಿದ್ದಿರುವೆನೊ ಹಾಗೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬನು ಮೂಗಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣವಾಯುವಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅಲುಗಾಡದೆ ಬಿದ್ದಿರುವದರಿಂದ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವ'ನೆನ್ನುವದಾದರೆ ನಿನ್ನ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯು ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೆ ಬೆಳಗುವಂಥದ್ದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆಯೇ ಆಗುವದು. ಹೇಗೆಂದರೆ: ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ: ಅವೆಲ್ಲ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಹೋಗಿರುವವು. ಒಬ್ಬನ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯು ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ತಿಳಿಯುವದು ಶಕ್ಯವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ

ಬ್ಬರಿಗೂ ಒಪ್ಪಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ನೀನು ಗಾಢನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದೆ. ಹೀಗೆ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯು ಜ್ಞಾನದ ಸಾಧನಗಳಿಲ್ಲದೆ ಗೊತ್ತಾಗದದ್ದೆ ಅದು ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗಿದ್ದೆಂದು ತಿಳಿ.

ಆನಂದಸ್ವರೂಪದ ವಿಚಾರ (೩೩-೮೮)

ಗಾಢನಿದ್ರೆಯ ಸುಖ ೩೩–೪೪

'ಅದ್ವೈತಸ್ಥಿತಿಯೆಂಬುದೂ ಅದು ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗುವದೆಂಬುದೂ ಇರಲಿ; ಗಾಢನಿದ್ರೆಯ ಸುಖವು ಹೇಗಿರುವದು?' ಎಂದು ಕೇಳುವೆಯಾದರೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆಗ ದುಃಖದ ಸೆಲೆಯೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸುಖವೇ ಉಳಿದಿರುವದೆಂದೊಪ್ಪಬೇಕು. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದುಃಖವಿಲ್ಲವೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ "ಆಗ 'ದೇಹವೇ ನಾ'ನೆಂಬ ಭಾವನೆ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಕುರುಡನು ಕುರುಡನಲ್ಲದವನಾಗುವನು; ಶಸ್ತ್ರದಿಂದ ಗಾಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನು ಗಾಯವಿಲ್ಲದವನಾಗುವನು; ರೋಗವುಳ್ಳವನು ರೋಗವಿಲ್ಲದವನಾಗುವನು;"– ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಛಾಂದೋಗ್ಯಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವದು. ಇದು ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದು. ದುಃಖವಿಲ್ಲವಾದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸುಖವಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರದೆಂದೂ ಕಲ್ಲು, ಮಣ್ಣು, ಹೆಂಟೆ-ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಸುಖದುಃಖಗಳೆರಡೂ ಇಲ್ಲದಿರುವದು ಕಾಣಬರುವದೆಂದೂ ತೋರುವದಾದರೆ ನೀನು ಹೇಳುವ ಕಲ್ಲುಮಣ್ಣುಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಒಬ್ಬನ ಮುಖವು ಬಾಡಿರುವದನ್ನು ನೋಡಿ ಅವನಲ್ಲಿ ದುಃಖವಿರುವದೆಂದೂ ಒಬ್ಬನ ಮುಖವು ಅರಳಿರುವದನ್ನು ನೋಡಿ ಅವನಲ್ಲಿ ಸುಖವಿರುವದೆಂದೂ ಊಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕಲ್ಲುಮಣ್ಣುಗಳಲ್ಲಿ ಬಾಡಿರುವಿಕೆಯಾಗಲಿ ಅರಳಿರುವಿಕೆಯಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ದುಃಖವನ್ನಾಗಲಿ ಸುಖವನ್ನಾಗಲಿ ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಇದು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನೂಹಿಸುವ ವಿಚಾರವಾಯಿತು. ಇನ್ನು ತನ್ನ ಸುಖದುಃಖಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಊಹೆಯೇನೂ ಬೇಕಿಲ್ಲ; ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅನುಭವದಿಂದಲೇ

ತಿಳಿಯುಬರುವದು. ಆ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಊಹೆ ಬೇಕಿಲ್ಲ ; ಅದೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅನುಭವದಿಂದಲೆ ಗೋಚರವಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರದ ಸಂಬಂಧವಾದ ಯಾವ ದುಃಖವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅನುಭವದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಎದುರಾಳಿಯಾದ ದುಃಖದ ಸೆಲೆ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಆನಂದವು ಯಾವ ಬಾಧೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸುಖವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಎಷ್ಟೋ ಆಯಾಸಪಟ್ಟು ದುಡಿದ ಹಣದ ಬಹು ಭಾಗವನ್ನು ವೆಚ್ಚಮಾಡಿ ಮೆತ್ತಗಿರುವ ಹಾಸಿಗೆ, ತಲೆದಿಂಬು-ಮುಂತಾದ ಸಾಧನಗಳನ್ನು, ಚೆನ್ನಾಗಿ ನಿದ್ದೆ ಹತ್ತಲೆಂದು, ಜನರು ಏಕೆ ಗಳಿಸುತ್ತಾರೆ? ದುಃಖವನ್ನು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಗಳಿಸುವರೆಂದು ಹೇಳಹೋದರೆ ಈ ಮಾತು ಒಂದುವೇಳೆ ರೋಗಿಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹೊಂದಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ: ಅವರಲ್ಲಿ ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ದುಃಖವಿರುವದು. ರೋಗಿಗಳಲ್ಲದವರು ಕೂಡ ಅವುಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಸುಖಕ್ಕಾಗಿಯೆಂದೇ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯ ಸುಖವು ಹಾಸಿಗೆ ಮೊದಲಾದ ಹೊರಗಣ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವದರಿಂದ ವಿಷಯಗಳ ಸಂಬಂಧವಾದುದಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ನಿದ್ದೆ ಬರುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಮೆತ್ತಗಿರುವ ಹಾಸಿಗೆ ಮತ್ತು ಮಂಚ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಸುಖವು ಮಾತ್ರ ವಿಷಯಗಳ ಸಂಬಂಧವೇ ಹೊರತು ನಿದ್ದೆಯೊಳಗೆ ಹಾಸಿಗೆ ಮೊದಲಾದ ಯಾವದರ ನೆನಪೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದು ಆಗುವ ಸುಖವು ಯಾವ ಸಾಧನದಿಂದಲೂ ಆದದ್ದಲ್ಲ. ನಿದ್ದೆ ಹತ್ತುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಮನುಷ್ಯನು ಹಾಸಿಗೆ ಮೊದಲಾದ ಸಾಧನಗಳಿಂದುಂಟಾಗುವ ಸುಖದ ಕಡೆಗೆ ಬಾಗಿದ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನಾಗಿ ಆಮೇಲೆ ಬಹು ಹೆಚ್ಚಿನದಾದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ಸುಖದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗುವನು. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಅವನು ವಿಷಯಸುಖವನ್ನು ಅರಿತಂತೆ ನಿದ್ರಾಸುಖವನ್ನು ಅರಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಜೀವನು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ

ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ, ಮಾತಿನಿಂದ ಮತ್ತು ಶರೀರದಿಂದ ಏನೇನೋ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಮಾಡಿ ದಣಿದ ಮೇಲೆ ಹಾಯಾಗುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮೆತ್ತಗಿರುವ ಹಾಸಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಮಲಗುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ಸುಖಕ್ಕೆ ಎದುರಾಳಿಯಾದ ಹೊರಗಣ ಹರಿದಾಟವು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟುವದರಿಂದ ತಳಮಳವಡಗಿದ ಮನಸ್ಸು ಹಾಸಿಗೆ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳಿಂದಾಗುವ ಸುಖವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದು. ಹೀಗೆ ಮನಸ್ಸು ಒಳಮುಖವಾದಾಗ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಆನಂದವು, ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖವು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವಂತೆ, ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವದು. ಇದೇ ವಿಷಯಾನಂದ. ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ವಿಷಯಾನಂದವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿದರೂ ಸ್ವರೂಪಾನಂದದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: ಆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುವವನು, ಅನುಭವ, ಅನುಭವಿಸಲ್ಪಡುವದು-ಎಂಬ ಮೂರು ಕವಲುಗಳಿರುವದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಅಷ್ಟಿಷ್ಟಾದರೂ ಬಳಲಿಕೆಯೇ ಉಂಟಾಗುವದು.

ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ಒಂದಾಗುವದು
೪೫-೬೦

ಆ ಬಳಲಿಕೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಜೀವನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಕಡೆಗೆ ಮುಂದುವರಿದು ಹೋಗಿ ಅದರೊಡನೆ ಒಂದಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ತಾನು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ ಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗುವನು. ಹೀಗಾಗುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯು ಪಕ್ಷಿ, ಗಿಡಗ, ಹುಡುಗ, ಚಕ್ರವರ್ತಿ, ಮಹಾಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಈ ಐವರ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುವದು. ಪಕ್ಷಿಯ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ಛಾಂದೋಗ್ಯಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವದು. ಒಂದು ದಾರಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿಬಿದ್ದ ಹಕ್ಕಿಯು ಹತ್ತು ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹರಿದಾಡಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವಡಕ್ಕೆ ಆಧಾರವನ್ನು ಕಾಣದೆ ತನ್ನನ್ನು ಹಿಡಿದಿರುವ ಕೈಯನ್ನೊ ಕಂಬವನ್ನೊ ಆಶ್ರಯಿಸುವದಷ್ಟೆ. ಅದರಂತೆ ಜೀವನ ಉಪಾಧಿಯಾದ ಮನಸ್ಸು ತಾನು ಮಾಡಿದ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳ ಫಲಗಳಾದ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ತಿರುಗಿ ಆ ಸುಖದುಃಖಗಳ

ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ತೀರಿದ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಡಗುವದು. ಆಗ, ಉಪಾಧಿಯಾದ ಗಡಿಗೆ ಒಡೆದೊಡನೆ ಗಡಿಗೆಯ ಬಯಲು ದೊಡ್ಡ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುವಂತೆ, ಜೀವನು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುವನು. ಇದು ಪಕ್ಷಿಯ ದೃಷ್ಟಾಂತ. ಗಿಡಗನ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವದು. ಗಿಡಗನು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಿದ್ದಷ್ಟೂ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಸುತ್ತಿ ಸುತ್ತಿ ಆ ಬಳಲಿಕೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮಲಗುವದಕ್ಕೆ ಗೂಡು ಸಿಕ್ಕಿದರೆ ಸಾಕೆಂದು ಓಡುವಂತೆ ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಜೀವನು ತಾನು ಮಾಡಿದ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಿ ದಣಿದು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವು ಸಿಕ್ಕಿದರೆ ಸಾಕೆಂದು ಕನಸೂ ಬಯಕೆಗಳೂ ಇಲ್ಲದಂಥ ತನ್ನ ಮಲಗುವ ಸ್ಥಲವಾದ ಹೃದಯಾಕಾಶಕ್ಕೆ ನುಗ್ಗುವನು. ಇದು ಗಿಡಗನ ದೃಷ್ಟಾಂತ. ಹುಡುಗನೇ ಮೊದಲಾದ ಮೂರು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು ಬಾಲಾಕಿಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವವು. ಎಳೇಮಗು ತನಗೆ ಸಾಕೆನಿಸುವವರೆಗೂ ತಾಯ ಮೊಲೆಯನ್ನುಂಡು ತಾಯಿ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿದ ಮೆತ್ತನೆಯ ಹಾಸಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿ ಇವರು ತನ್ನವರೆಂಬ ಪ್ರೇಮದ ಕಲೆಯೂ ಇವರು ತನಗೆ ಹೊರಗಣವರೆಂಬ ಹಗೆತನದ ಕಲೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಮುಗುಳುನಗೆಯಿಂದ ಕೂಡಿ ಆನಂದವೇ ರೂಪುಗೊಂಡಂತೆ ಇರುವದೆಂಬುದು ಹುಡುಗನ ದೃಷ್ಟಾಂತ. ರಾಜಸೂಯ ಮೊದಲಾದ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಸಮಸ್ತದೇಶಕ್ಕೂ ಅರಸಾದವನು ಈ ಲೋಕದ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಸುಖಗಳನ್ನೂ ಉಂಡುಂಡು ಮನುಷ್ಯನು ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ಆನಂದದ ತುಟ್ಟತುದಿಯ ಮೇಲೇರಿ ಆನಂದವೇ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿಬಂದಂತೆ ಇರುವದೆಂಬುದು ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಾಂತ. ತನ್ನ ಆತ್ಮವು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರಿತ ಮಹಾಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ತಾನು ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಮಾಡಿದ್ದಾಯಿತೆಂಬ ವಿದ್ಯಾನಂದದ ತುಟ್ಟತುದಿಯನ್ನೇರಿರುವಂತೆಂಬುದು ಮಹಾಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ದೃಷ್ಟಾಂತ. ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಂತೆ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುವವನು ಪರಮಾನಂದದ

ಎರಕವನ್ನು ಹೊಯ್ದಂತೆ ಇರುವನು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಜನ ಸುಖಿಗಳಿರುವಾಗ ಹುಡುಗ, ಚಕ್ರವರ್ತಿ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಎಂಬ ಮೂವ ರನ್ನೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲ. ಲೋಕ ದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಾಗ ಅವರನ್ನು ಅವಿವೇಕಿ, ವಿವೇಕಿ, ಅತಿವಿವೇಕಿ-ಎಂದು ಮೂರುಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ಮಾಡಬಹು ದು. ಇವರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸುಖವಿಲ್ಲ. ಅವಿವೇಕಿಗಳ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಹುಡುಗನು ಮಾತ್ರ ಸುಖಿ ; ವಿವೇಕಿಗಳ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯು ಮಾತ್ರ ಸುಖಿ; ಅತಿವಿವೇಕಿಗಳ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಮಹಾಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಮಾ ತ್ರ ಸುಖಿ. ಉಳಿದವರಿಗೆಲ್ಲ ಪ್ರೇಮ, ಹಗೆತನ-ಮೊದಲಾದವುಗಳಿರುವ ದರಿಂದ ಅವರು ದುಃಖಿಗಳೇ ಹೊರತು ಸುಖಿಗಳಲ್ಲ. ಹುಡುಗನೂ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯೂ ಮಹಾಬ್ರಾಹ್ಮಣನೂ ಆನಂದವನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತಿರು ವಂತೆ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವವನು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸು ತ್ತಿರುವನು. ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ತಬ್ಬಿಕೊಂಡಿರುವಾಗ ಗಂಡನು ತನ್ನೊ ಳಗಣವುಗಳನ್ನೂ ಹೊರಗಣವುಗಳನ್ನೂ ಅರಿಯದಿರುವಂತೆ ಗಾಢನಿದ್ರೆ ಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ಒಂದಾದವನು ತನ್ನೊಳಗಣ ಮತ್ತು ಹೊರ ಗಣ ಯಾವ ಯಾವ ವಿಷಯದ ಅರಿವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಆನಂದದ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ರುವನೆಂದು ಜ್ಯೋತಿರ್ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವದು. ಗೃಹಸ್ಥನಿಗೆ ತೇರು, ಕುದುರೆ, ಬೀದಿ—ಮೊದಲಾದವು ಹೊರಗಣ ವಿಷಯಗಳಾಗಿ ಯೂ ಮನೆಗೆಲಸದ ಸಂಬಂಧವಾದದ್ದು ಒಳಗಣ ವಿಷಯಗಳಾಗಿಯೂ ಇರುವಂತೆ ಜೀವನಿಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಹೊರಗಣ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ನಾಡಿಗಳ ನಡುವೆ ಆಗುವ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಒಳಗಣ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವದು. ಗಾಢನಿದ್ರೆ ಯಲ್ಲಿರುವ ತನಗೆ ಈ ಎರಡೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ 'ತಂದೆಯು ತಂದೆಯಲ್ಲ' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯು ಆಗ ಜೀವಧರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಹೊರತು ಮಾಡಿರುವದು. ಹೀಗೆ ಗಾಢನಿದ್ರೆ ಯಲ್ಲಿ ಜೀವತ್ವವು ಕಾಣಬರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆಗ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಹೊರತು ಜೀವನಲ್ಲ. ತಾನು ತಂದೆಯೆಂಬುದೇ ಮುಂ

ತಾನ ಅಭಿಮಾನವಿದ್ದರೆ ಅದು ಸಂಸಾರದ ಸಂಬಂಧವಾದ ಸುಖಕ್ಕೊ ಅಥವಾ ದುಃಖಕ್ಕೊ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅಂಥ ಅಭಿಮಾನವು ಆಗ ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಸಮಸ್ತ ದುಃಖಗಳನ್ನೂ ದಾಟಿದವನಾಗುವನು. ಇದಿಷ್ಟೂ ಯುಕ್ತಿಗಳ ಮಾತಾಯಿತು. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ಮತ್ತು ಕನಸಿನ ಎಲ್ಲ ಜಗತ್ತುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಮನಸ್ಸೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ತಮ್ಮ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಡಗುವದರಿಂದ ಆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮುಸುಕುಳ್ಳ ಜೀವನು ಆನಂದರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದುವನೆಂದು ಅಥರ್ವಣ ವೇದದ ಕೈವಲ್ಯಶ್ರುತಿಯು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವದು. ಇದು ಶ್ರುತಿಯ ಮಾತಾಯಿತು. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಸುಖರೂಪನಾಗಿರುವನೆಂಬುದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ತೋರುವದು. ಗಾಢನಿದ್ದೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚರಗೊಂಡವನು ತಾನು ಅದುವರೆಗೆ ಸುಖವಾಗಿ ನಿದ್ದೆಮಾಡಿದೆನೆಂದೂ ಆಗ ತನಗೆ ಎರಡನೆಯದರ ಅರಿವೆಂಬುದೇನೇನೂ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುವದರಿಂದ ಆಗ ಅವನಲ್ಲಿ ಸುಖವೂ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಇತ್ತೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಅವನು ಅವೆರಡನ್ನೂ ಆಗ ಅನುಭವಿಸದೆ ಇದ್ದ ಮೇಲೆ ಅವನಿಗೆ ಅವುಗಳ ಸ್ಮರಣೆಯಾಗುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗ ಅವೆರಡೂ ಅವನ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರಲೇಬೇಕು.

ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ ಅನುಭವದ ವಿಚಾರ ೬೧-೭೬

ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವವೆಲ್ಲಿಯದೆಂದು ಯೋಚಿಸಬಹುದು. ಸುಖವೆಂಬುದು ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೆ ಬೆಳಗುವ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸು ಮೊದಲಾದ ಸಾಧನೆಯೇ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಅಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಆ ಅರಿವು ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗುವ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಸುಖದಿಂದಲೆ ಉಂಟಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯ ಸುಖವು ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೆ ಬೆಳಗುವಂಥದ್ದೆಂದಾಯಿತಷ್ಟೆ. ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವೆಂದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಶ್ರುತಿಯು ಕೈಯೆತ್ತಿ ಸಾರುವದು. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯ

ಸುಖದ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನದ ನೆನಪು ಜೀವನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವದರಿಂದ ಅವನೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವನಾಗಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವೆಂದು ತೋರಬಹುದು. ಆಗಿನ ಅನುಭವವು ಜೀವನಿಗೆ ಆಗುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: ಅವನ ಉಪಾಧಿಯಾದ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಮನಸ್ಸೂ ಎರಡೂ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಹೋಗಿರುವವು. ಅವೆರಡೂ ಅಡಗಿರುವದು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಆ ನಿದ್ರೆಯನ್ನೆ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಅಜ್ಞಾನವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವರು. ಇನ್ನು ಗಾಢನಿದ್ರೆಯ ಸುಖವನ್ನೂ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಜೀವನು ಅನುಭವಿಸದ ಮೇಲೆ ಅವುಗಳ ನೆನಪು ಅವನಿಗೆ ಹೇಗೆ ಆಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿ ಬರುವದು. ಜೀವನು ಆಗ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವನಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಬೆಂಕಿಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಕರಗಿದ ತುಪ್ಪವು ತಣ್ಣಗಿರುವ ನೀರಿನ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಹೆತ್ತುಕೊಂಡು ಗಟ್ಟಿಯಾಗುವಂತೆ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ಕರ್ಮಗಳು ತೀರಿದ್ದರಿಂದ ನಿದ್ದೆಯ ರೂಪದಿಂದ ಕರಗಿದ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತೆ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ಕರ್ಮಗಳು ತಲೆ ಎತ್ತುತ್ತಲೆ ಎಚ್ಚರದ ರೂಪದಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನಾದ ಜೀವನಾಗಿ ಎದ್ದು ತೋರುವದು. ಅವನು ನಿದ್ದೆಯ ರೂಪದಿಂದ ಕರಗಿದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಆನಂದಮಯನೆಂದು ಹೆಸರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯ ಸುಖವನ್ನೂ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಜೀವನು ತನ್ನ ಆನಂದಮಯರೂಪದಿಂದ ಅನುಭವಿಸುವನು ಮತ್ತು ತನ್ನ ವಿಜ್ಞಾನಮಯರೂಪದಿಂದ ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವನು. ಗಾಢನಿದ್ರೆ ಹತ್ತುವ ಕ್ಷಣದ ಹಿಂದಿನ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯು ಒಳಮುಖವಾಗಿ ಯಾವ ಸಾಂಸಾರಿಕ ವಿಚಾರಗಳ ಕಲೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ನಿರ್ಮಲವಾಗಿರುವಾಗ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ಸುಖವು ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವದು. ಆ ಸುಖದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದೊಡನೆ ಕೂಡಿದ ಮನೋವೃತ್ತಿಯೇ ನಿದ್ದೆಯ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದು ಆನಂದಮಯವೆನಿಸುವದು. ಆ ಆನಂದಮಯನು ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿರುವ ಸತ್ತ್ವಗುಣದ ಪರಿಣಾಮಗಳಾಗಿ ಆನಂದಾಂಶದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಿಂದ ಕೂಡಿದ ವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸು

ವನು. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಅವನು ಆಗ ಅನುಭವಿಸಿದ ಸುಖವನ್ನು ಎಚ್ಚರ ದಲ್ಲಿ ನೆನಪುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವನು. ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಾಗುವ ವೃತ್ತಿಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳಾದರೂ ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಗಡಿಗೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಕಂಡಾಗ ತಾನು ಸುಖ ಮೊದಲಾದವು ಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನ ಉಂಟಾಗುವದೆಂದೂ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿರುವ ಸತ್ತ್ವಗುಣದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ವೃತ್ತಿಗಳು ಬಹು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದವುಗಳಾಗಿ ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೆ ನಿದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ನಾನು ಸುಖ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದೇ ನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವು ನಮಗೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ವೇದಾಂತದ ನಿರ್ಣ ಯುಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಲ್ಲವರು ಹೇಳುವರು. ಹೀಗೆ ಆನಂದಮಯ ನು ಅನುಭವಿಸುವವನೆಂದೂ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವು ಅನು ಭವಕ್ಕೆ ಬರುವದೆಂದೂ ಮಾಂಡೂಕ್ಯ, ರಾಮತಾಪನೀಯ-ಮೊದ ಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವವು. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ, ಮನಸ್ಸು-ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಏಕಾಕಾರ ವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನಾಗಿ ಜ್ಞಾನದ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಆನಂದಮಯನು ಚೈತನ್ಯದ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂ ಪವಾದ ಆನಂದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವನೆಂಬುದು ಮಾಂಡೂಕ್ಯ ಶ್ರುತಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಹೊರಗೆ ಹರಿದಾಡುವ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವನಾಗಿ ಬುದ್ಧಿ, ಮನಸ್ಸು, ಪ್ರಾಣ- ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದ ಎಚ್ಚ ರದ ಅಭಿಮಾನಿಯಾದ ವಿಶ್ವನೆಂಬ ಆತ್ಮನು ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನೇಕ ಅಕ್ಕಿಯ ಕಾಳುಗಳ ಹಿಟ್ಟು ನೀರಿನಿಂದ ಕೂಡಿ ಒಂದು ಮುದ್ದೆಯಾದಂತೆ ಆಗು ವನೆಂಬುದು ಮಾಂಡೂಕ್ಯವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಏಕಾಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದನೆಂದಿ ರುವ ಮಾತಿನ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಮೇಲಿನಿಂದ ತುಂತುರಾಗಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಬೀಳುವ ಮಂಜಿನ ಹನಿಗಳು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಉತ್ತರದೇಶದಲ್ಲಿ ಚಳಿಯ ಬೆಟ್ಟದ ಹತ್ತಿರ ಬಿದ್ದ ಹನಿಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಒಂದು ಗಡ್ಡೆಯಾ ಗುವಂತೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಗಡಿಗೆ, ಬಟ್ಟೆ-ಮೊದಲಾದ

ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಿರುವ ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಗಡಿಗೆ ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ವಿಷಯವೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೊಡನೆ ಒಂದಾಗುವದೆಂಬುದು ಮಾಂಡೂಕ್ಯವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನದ ಗಟ್ಟಿಯೆಂಬ ಮಾತಿನ ತಾತ್ಪರ್ಯವು. ಅದನ್ನೇ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದು ಕರೆಯುವದು. ಅದನ್ನೇ, ಅದರಲ್ಲಿ ದುಃಖದ ಸೆಲೆಯು ಕೂಡ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ, ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದವರೂ ಮತ್ತು ಬರೀ ತರ್ಕದಲ್ಲಿಯೇ ತೊಳಲುವವರೂ ದುಃಖಾಭಾವವೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಹೀಗೆ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿರುವ ಚೈತನ್ಯವೇ ಸಾಧನ. ಈರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ಪಡೆದರೂ ಅವನು ಮಾಡಿದ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳು ತಮ್ಮ ಫಲವಾದ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಉಣ್ಣಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅವನನ್ನು ಎಚ್ಚರಕ್ಕೊ ಕನಸಿಗೊ ತಳ್ಳುವದರಿಂದ ಅವನು ತನಗೆ ದೊರೆತ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ಕೂಡ ತೊರೆದು ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಹೊರಬೀಳುವನು. ಹಿಂದಿನ ಎಷ್ಟೋ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಪುಣ್ಯಪಾಪಕರ್ಮಗಳ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಜೀವನು ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳುವನೆಂದು ಕೈವಲ್ಯಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವದು. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಸ್ಥಿತಿ; ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳು ಕರ್ಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವುಗಳು. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ ಗುರ್ತು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಕಾಣಬರುವದು. ಜೀವನು ಎಚ್ಚೆತ್ತರೂ ಸ್ವಲ್ಪಹೊತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ ವಾಸನೆಯು ತೋರುತ್ತಿರುವದು. ಆಗ ಅವನು ಯಾವ ವಿಷಯದ ಗೋಜೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸುಖಿಯಾಗಿ ಸುಮ್ಮನೆ ಇರುವನು. ಇದನ್ನು ವಾಸನಾನಂದವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರಗೊಡದೆ ಅವನ ಕರ್ಮಗಳು ಅವನನ್ನು ಬಗೆಬಗೆಯ ದುಃಖರೂಪವಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೆ ನೂಕುತ್ತಲೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಅವನು ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ಮರೆಯುವನು. ಹೀಗೆ ಮರೆತುಹೋಗುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಆ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ

ಯಾವ ವಿವೇಕಿಯೂ ಸಂಶಯಗೊಳ್ಳಲಾರನು. ಏಕೆಂದರೆ: ಪ್ರತಿ ದಿನವೂ ನಿದ್ರೆಗೆ ಮೊದಲಲ್ಲಿಯೂ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ ಮೇಲಿನ ಪ್ರೇಮವಿಶೇಷವು ಕಾಣಬರುವದು.

ಆನಂದದ
ಮೂರು ಬಗೆ
೭೭—೮೮

ಹೀಗೆ ಸುಮ್ಮನಿರುವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವು ತೋರುವದಾದರೆ ಸೋಮಾರಿಗಳೂ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರಸಂಸ್ಕಾರವಿಲ್ಲದ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕರೂ ಧನ್ಯರಾಗಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಗುರುಗಳನ್ನು ಸೇವೆ ಮಾಡಿ ಕಲಿಯಬೇಕಾದ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಗುರುಗಳಿಂದಲೂ ಪ್ರಯೋಜನವಿನ್ನೇನೆಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಸರಿಯೆ. ಅವರು ಆಗ ಅದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವೆಂದು ಅರಿತರೆ ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಧನ್ಯರಾಗಿಯೇ ಆಗುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಿರುವ ಗಂಟಲ್ಲ. ಅದು ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಮಾತಿಗೂ ನಿಲುಕದಷ್ಟು ಕಠಿನವಿಷಯ. ಸದ್ಗುರುಗಳ ನೆರವೂ ಸಚ್ಛಾಸ್ತ್ರದ ಸಹಾಯವೂ ಉಂಟಾದ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಯಾವ ಉಪಾಯದಿಂದಲೂ ಅದನ್ನು ಯಾವನೂ ಎಂದಿಗೂ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. 'ಈಗ ತಾವು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ನಾನಿನ್ನೇಕೆ ಧನ್ಯನಲ್ಲ'ವೆಂದು ನೀನು ಕೇಳಬಹುದು. ತಾನೇ ತಿಳಿದವನೆಂದು ಹೆಮ್ಮೆಗೊಂಡಿದ್ದ ನಿನ್ನಂಥ ಒಬ್ಬಾನೊಬ್ಬನ ಸುದ್ದಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ; ಕೇಳು. ಒಬ್ಬಾನೊಬ್ಬ ದಾನಶೂರನು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸಭೆಯನ್ನು ನೆರೆಸಿ ಅದರ ಮುಂದೆ ಹಣದ ರಾಶಿಯನ್ನು ಸುರಿಸಿ ಇದು ನಾಲ್ಕು ವೇದಗಳನ್ನರಿತವನಿಗೆ ಸಲ್ಲತಕ್ಕದ್ದೆಂದನಂತೆ; ಅದನ್ನು ಕೇಳಿದ ಒಬ್ಬನು ಆ ಮಾತಿನಿಂದಲೆ ವೇದಗಳು ನಾಲ್ಕೆಂದು ಅರಿತ ತನಗೇ ಆ ಧನವು ಸಲ್ಲತಕ್ಕದ್ದೆಂದನಂತೆ. ನಿನ್ನ ಮಾತು ಹಾಗಿರುವದು. ಅವನು ವೇದಗಳಿಷ್ಟೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿತನೇ ಹೊರತು ವೇದಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಓದಿ ತಿಳಿದವನಲ್ಲವೆಂದು ನೀನು ಹೇಳುವದಾದರೆ ಅವನಂತೆ ನೀನೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರಿತವನಲ್ಲ. ಮಾಯೆಯೂ ಅದು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ ಜಗತ್ತೂ ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ತುಂಬಿರುವ ಸುಖ

ರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣ ಮತ್ತು ಭಾಗವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ದಾರಿ ಯೆಲ್ಲಿಯದೆಂದು ಕೇಳುತ್ತೀಯೊ? ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ತುಂಬಿರುವ ಸುಖರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ನೀನು ಉಪ ಯೋಗಿಸಿದೆಯಷ್ಟೆ. ನೀನು ಆಡಿದ್ದು ಬರೀ ಮಾತುಗಳೊ? ಅಥವಾ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವೂ ನಿನಗೆ ಗೊತ್ತೊ? ಬರೀ ಮಾತುಗಳಾದರೆ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಭಾಗವಿನ್ನೂ ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಿದ್ದಂತಾಯಿತು. ಅದು ಪೂರ್ಣವಾಗುವದ ಕ್ಕೂ ಒಂದು ಅವಧಿ ಇದೆ. ವ್ಯಾಕರಣ ಮೊದಲಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಬಲ ದಿಂದ ನೀನು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಲ್ಲೆನೆನ್ನುವದಾದರೆ ಆಗಲೂ ಅದು ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವೇ ಆಗುವದರಿಂದ ಸಂಶಯವೂ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಅದನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುವ ಭಾಗವು ಉಳಿದು ಕೊಂಡಿರುವದು. ಹೀಗೆ ಅದು ಎಷ್ಟು ನೋಡಿದರೂ ಭಾಗವನ್ನು ಉಳ್ಳದ್ದಾಗಿಯೇ ಕಂಡರೂ ತಾನು ಧನ್ಯನಾಗಿದ್ದೇನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿ ಹುಟ್ಟಿ ದಾಗ ಅದು ಪೂರ್ಣವಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನನಗೆ ತಿಳಿದಿರುವದೆಂಬ ಒಣ ಹೆಮ್ಮೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಧನ್ಯತೆಯುಂಟಾಗುವ ತನಕ ಬ್ರಹ್ಮ ವನ್ನು ತಿಳಿಸಬಲ್ಲ ಗುರುಗಳ ಪಾದವನ್ನು ಸೇವಿಸು. ಇದರ ಮಾತಿ ರಲಿ. ಸುಮ್ಮನೆ ಇರುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಹೂ, ಗಂಧ, ಹಣ್ಣು- ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ವಿಷಯಗಳೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸುಖವು ತೋರು ವದಷ್ಟೆ. ಆ ಸಮಯಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಆ ಸುಖವು ವಿಷಯಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ದ್ದಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ ವಾಸನೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೂ, ಗಂಧ, ಹಣ್ಣು-ಮೊದಲಾದವುಗಳು ದೊರೆತಾಗ ಅವುಗಳ ಬಯಕೆ ತೀರಿ ಮನಸ್ಸು ಒಳಮುಖವಾದಾಗ ಅದರ ಸತ್ತ್ವಗುಣದ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪದ ಆನಂದವು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವದು. ಇದು ವಿಷಯಾನಂದ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದ, ವಿಷಯಾನಂದ, ವಾಸನಾನಂದ-ಎಂದು ಆನಂದ ವು ಮೂರು ಬಗೆ* ಈ ಮೂರರ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಆನಂದವೆಂಬುದು

*ಹಿಂದೆ ೧೧ನೇ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದ, ವಿದ್ಯಾನಂದ, ವಿಷಯಾ ನಂದ-ಎಂಬ ಮೂರು ಬಗೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಮೂರು ಬಗೆಗಳನ್ನುಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ.

ಯಾವದೂ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗುವ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವು ವಿಷಯಾನಂದ, ವಾಸನಾನಂದ-ಎಂಬೆರಡನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಈ ಎರಡೂ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುವದೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಆ ಎರಡು ಆನಂದಗಳ ಮಾತನ್ನೆತ್ತಿಕೊಂಡದ್ದಾಯಿತು.

ಆನಂದದ ವಿಚಾರ (೮೯-೧೧೮)

ವಾಸನಾನಂದ ೮೯-೯೭

ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗುವ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೂ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಅನುಭವದಿಂದಲೂ ತೋರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಆ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಉಪಾಯವನ್ನಿನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುವದು. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆನಂದಮಯನಾದ ಜೀವನು ಬುದ್ಧಿಯ ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಸ್ಥಲಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಕನಸನ್ನೂ ಎಚ್ಚರವನ್ನೂ ಪಡೆಯುವನು. ಜೀವನು ಕಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಲದಲ್ಲಿದ್ದು ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಕಾಣುವನೆಂದೂ ಕಂಠದ ಸ್ಥಲದಲ್ಲಿದ್ದು ಕನಸನ್ನು ಕಾಣುವನೆಂದೂ ಹೃದಯದಲ್ಲಿದ್ದು ಗಾಢನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವನೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮೋಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುವದು. ಜೀವನು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿರುವನೆನ್ನುವಾಗ ಅಂಗುಷ್ಠದಿಂದ ನೆತ್ತಿಯ ಸುಳಿಯವರೆಗೂ ದೇಹವನ್ನೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಈಗ ವಿದ್ಯಾನಂದವು ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿಯೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವಿಷಯಾನಂದದಲ್ಲಿಯೇ ಒಳಗು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದಲ್ಲದೆ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಬರುವ ನಿಜಾನಂದ, ಮುಖ್ಯಾನಂದ, ಆತ್ಮಾನಂದ, ಯೋಗಾನಂದ, ಅದ್ವೈತಾನಂದ-ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದಲ್ಲಿ ಒಳಗು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆತ್ಮಾನಂದದ ಪ್ರಕರಣದ ಮೊದಲಲ್ಲಿ ನಿಜಾನಂದವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಕಡೆ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವೆಂಬುದು ಮಾಯಾಸಹಿತಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯವೆಂದೂ ನಿಜಾನಂದವು ಮಾಯಾರಹಿತಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಕಾದ ಕಬ್ಬಿಣದ ಮುದ್ದೆಯು ಕೆಂಡದೊಡನೆ ಒಂದಾದಂತೆ ಜೀವನು ಆಗ ದೇಹದೊಡನೆ ಒಂದಾದವನಾಗಿ ಆ ದೇಹದ ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ನಿಜವಾಗಿ ತಾನೇ ಮನುಷ್ಯನೆಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವನೆಂಬುದೇ ದೇಹವನ್ನೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವನೆಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಅವನು ದೇಹವೇ ನಾನೆಂದು ಅಭಿಮಾನಸಿದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಉದಾಸೀನ, ಸುಖಿ, ದುಃಖಿ-ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳುಂಟಾದವು. ಪುಣ್ಯಕರ್ಮದ ಫಲವಾಗಿ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವಾಗ ಸುಖಿ; ಪಾಪಕರ್ಮದ ಫಲವಾಗಿ ದುಃಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವಾಗ ದುಃಖಿ; ಅವೆರಡನ್ನೂ ಉಪೇಕ್ಷೆ ಮಾಡಿ ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿರುವಾಗ ಉದಾಸೀನನು. ಆ ಸುಖದುಃಖಗಳಲ್ಲೆರಡು ಬಗೆ: ಶರೀರದ ಹೊರಗಿರುವ ವಿಷಯಗಳ ಅನುಭವದಿಂದಾಗುವದೊಂದು; ಮನಸ್ಸಿನ ಹಂಬಲಿಕೆಯಿಂದ ಶರೀರದ ಒಳಗೇ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತಿರುವದೊಂದು. ಈ ಹೊರಗಣ ಅನುಭವಗಳಿಗೂ ಒಳಗಣ ಅನುಭವಗಳಿಗೂ ನಡುವಣದು ಉದಾಸೀನಾವಸ್ಥೆ, ಅಥವಾ ಸುಮ್ಮನಿರುವ ಅವಸ್ಥೆ. ಈ ಸುಮ್ಮನಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ 'ನನಗೆ ಹೊಲ, ಮನೆ-ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ಚಿಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಸುಖವಾಗಿದ್ದೇನೆ'ಂದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಆಗ ತಮಗೆ ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಾನಂದದ ತೋರಿಕೆಯುಂಟೆಂಬುದನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹುವರು. ಇದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ನಿಜಾನಂದದ ತೋರಿಕೆಯುಂಟೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಸುಮ್ಮನಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯ ಆನಂದವನ್ನು ನಿಜಾನಂದವೆಂದು ಕರೆದರೆ ವಾಸನಾನಂದವೆಂಬ ಮಾತೇ ಹಾರಿಹೋಗುವದೆಂದು ತೋರಬಹುದು. ಹಾಗಲ್ಲ. ಅದು ಮುಖ್ಯವಾದ ನಿಜಾನಂದವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: ಆಗ ತಾನು ಇಂಥವನೆಂಬ ಹೆಚ್ಚುಗಟ್ಟಲೆಯ ಅಭಿಮಾನದ ತೋರಿಕೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ 'ನಾನು ಇದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅಭಿಮಾನವಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ವಾಸನಾನಂದವೆ. ಮುಖ್ಯಾನಂದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ವಾಸನಾನಂದವೆಂಬುದಿರುವದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ನೀರು ತುಂಬಿದ ಗಡಿಗೆಯ ಹೊರ

ನ್ನೈಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದಾಗ ತಣ್ಪು ತೋರುವದಷ್ಟೆ. ಅದು ನೀರಲ್ಲ; ನೀರಿನ ಗುಣ. ಆದರಿಂದ ಒಳಗೆ ನೀರಿರುವದನ್ನು ಊಹಿಸಬಹುದು. ವಾಸನಾನಂದವು ಇದರಂತೆ.

ನಾನು, ನೀನು-ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವೃತ್ತಿಗಳು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಮರೆತುಹೋಗುವವೊ, ಎಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ತಡೆಯುವ ಸಮಾಧಿಯ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಹೊತ್ತಿನವರೆಗೆ ವೃತ್ತಿಗಳೇಳದೆ ಮನಸ್ಸು ಸೂಕ್ಷ್ಮಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವದೊ, ಅಷ್ಟಷ್ಟುಹೊತ್ತು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ಆನಂದವು ತೋರುತ್ತಿರುವದೆಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಊಹಿಸಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ: ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ತಡೆದಿಟ್ಟ ಮೊದಲನೆಯ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಆನಂದಕ್ಕಿಂತ ಅದರ ಮುಂದಿನ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಆನಂದವು ಮುಂದುವರಿದದ್ದಾಗುವದು. ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ವೃತ್ತಿಗಳೂ ಹೋಗಿ 'ನಾನಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬದೊಂದು ವೃತ್ತಿಮಾತ್ರ ಇರುವಾಗ ತೋರುವ ಆನಂದವು ವಾಸನಾನಂದವಷ್ಟೆ. ಆ ವೃತ್ತಿಯೂ ಹೋದರೆ ಅದೇ ಮುಖ್ಯಾನಂದವಾಗುವದು. ವೃತ್ತಿಗಳು ಎಷ್ಟುಮಾತ್ರವೂ ಇಲ್ಲದೆಹೋದರೆ ಆಗ ಬುದ್ಧಿಯು ಸೂಕ್ಷ್ಮತ್ವದ ತುಟ್ಟತುದಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವದು. ಹೀಗೆ ವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಲಯವಾದರೂ ಆಗ ಅಂತಃಕರಣದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದು ನಿದ್ದೆಯಲ್ಲ. ಆಗ ಅಂತಃಕರಣದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ದೇಹವು ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಬೀಳದೆ ಇರುವದೇ ಗುರ್ತು. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಇಲ್ಲವಾಗುವದರಿಂದ ದೇಹವು ಕೆಳಗೆ ಬೀಳುವದು; ಸಮಾಧಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ದೇಹವು ಬೀಳುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆಗ ಅಂತಃಕರಣವು ಇರುವದೆಂದೂಹಿಸಬೇಕು. ಯಾವಾಗ ತನಗೆರಡನೆಯದಾದ ಜಗತ್ತು ತೋರುವದಿಲ್ಲವೊ ಮತ್ತು ನಿದ್ದೆಯು ಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲವೊ ಆಗ ಆಗುವ ಸುಖವು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವೆಂದು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಕುರಿತು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಮಾಡಿರುವನು. ಅವನು ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ:

ಯೋಗಾನಂದ ೯೮—೧೧೧

"ಯಾವಾಗಲೂ ಹರಿದಾಡುವ ಸ್ವಭಾವದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮೆಲ್ಲ ಮೆಲ್ಲಗೆ ಯಮ, ನಿಯಮ-ಮೊದಲಾದ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಬುದ್ಧಿಯು ದೃಢವಾದ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಕದಲದಂತೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಕಾಣುವದೆಲ್ಲ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೆಂದೂ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದದ್ದು ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿದು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಯಾವದೊಂದು ಚಿಂತೆಯನ್ನೂ ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳದಿರಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟವನು ಒಂದು ಕಡೆ ನಿಲ್ಲದೆ ಹರಿದಾಡುವ ದೋಷವುಳ್ಳ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸು ಹೊರಗಣ ವಿಷಯಗಳ ಕಡೆಗೆ ನುಗ್ಗಿದಾಗಲೆಲ್ಲ ಆ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲ ದೋಷಮಯವಾದವುಗಳೆಂದು ವೈರಾಗ್ಯಭಾವನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಳಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಮನಸ್ಸು ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರೇಮ, ಹಗೆತನ-ಮೊದಲಾದ ರಜೋಗುಣದ ದೋಷಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಶಾಂತವಾಗುವದು. ಮನಸ್ಸು ಶಾಂತವಾದವನಿಗೆ ಯಾವ ಪಾಪದ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲದ್ದಾಗಿಯೂ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದದ್ದಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವು ದೊರೆಯುವದು. ಆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅವನ ಮನಸ್ಸು ವಿಷಯಗಳಿಂದ ಹಿಂದಿರುಗಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಹಾಯಾಗಿರುವದಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅವನು ಆ ತನ್ನ ಪರಿಶುದ್ಧವಾದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ತನ್ನ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡುತ್ತ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ತಾನು ಆನಂದವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಆ ಸಮಾಧಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿಂತ ಯೋಗಿಯು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ನೆರವಿಲ್ಲದ ಬರೀ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೆ ಗ್ರಹಿಸತಕ್ಕ ಅಪಾರವಾದ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವನು. ಒಮ್ಮೆ ಆ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಯೋಗಿಯು ಆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕದಲುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ತಾನಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ಯೋಗಿಯು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕವಾದ ಯಾವ ಲಾಭವನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಪ್ರಹ್ಲಾದನು ಹೇಗೆ ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಶಸ್ತ್ರಗಳ ಹೊಡೆತ ಬಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಕದಲಲಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಯೋಗಿಯು ತನಗೆ ಎಂಥ ಹೆಚ್ಚಿನ ದುಃಖವು ಬಂದರೂ ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿ

ಯಿಂದ ಕದಲುವದಿಲ್ಲ. ಸಾಂಸಾರಿಕದುಃಖಗಳ ಸೋಂಕು ಕೂಡ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಆ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಯೋಗವೆಂದು ತಿಳಿ. ಇದನ್ನು ಕೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡೇ ತೀರುತ್ತೇನೆಂದು ಗಟ್ಟಿಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿ ಎಡೆಗೆಡದೆ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಯೋಗವನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಯೋಗಿಯು ತನ್ನ ಪಾಪಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಸುಲಭವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಒಂದಾಗಿ ಬಹು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸುಖವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ.''

ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಟಿಟ್ಟಿಭವು ಒಳ್ಳೇ ಮೇಲುಪಙ್ಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಟಿಟ್ಟಿಭವು ಸಮುದ್ರದ ದಡದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮೊಟ್ಟೆಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಒಂದು ದಿನ ಸಮುದ್ರವು ಉಕ್ಕಿ ಬಂದು ಆ ಮೊಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ತನ್ನೊಳಕ್ಕೆ ಕೊಚ್ಚಿಕೊಂಡುಹೋಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಕೋಪಗೊಂಡ ಟಿಟ್ಟಿಭವು ತನ್ನ ಕೊಕ್ಕಿನಿಂದ ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಹನಿಗಳನ್ನು ಹೊರಕ್ಕೆ ಚೆಲ್ಲುತ್ತ ಸಮುದ್ರವನ್ನೇ ಬರಿದುಮಾಡಿ ತನ್ನ ಮೊಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಯತ್ನಿಸಿತು. ಹೀಗೆ ಅದು ಬಹುಕಾಲ ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಅದಕ್ಕೆ ನಾರದರ ದರ್ಶನವಾಯಿತು. ನಡೆದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತಿಳಿದು ನಾರದರು ಟಿಟ್ಟಿಭದ ಮೇಲಿನ ಕನಿಕರದಿಂದ ಪಕ್ಷಿರಾಜನಾದ ಗರುಡನ ಬಳಿಗೆ ಬಂದು ಟಿಟ್ಟಿಭಪಕ್ಷಿಗೆ ನೆರವಾಗಿ ಪಕ್ಷಿಜಾತಿಯ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳೆಂದು ಹೇಳಿದರು. ಗರುಡನು ಅದರಂತೆ ಹಾರಿಬಂದು ತನ್ನ ರೆಕ್ಕೆಗಳ ಗಾಳಿಯಿಂದ ಸಮುದ್ರವನ್ನು ಅಲ್ಲೋಲಕಲ್ಲೋಲ ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟನು. ಇದರಿಂದ ಹೆದರಿದ ಸಮುದ್ರವು ಟಿಟ್ಟಿಭದ ಮೊಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಟ್ಟಿತು. ಹೀಗೆ ದರ್ಭೆಯ ತುದಿಯಿಂದ ಒಂದೊಂದು ಹನಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಸಮುದ್ರವನ್ನೇ ಹೊರಚೆಲ್ಲುವದಾದಂತೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಬಿಗಿಹಿಡಿಯುವಿಕೆಯು ಕೊನೆಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಆಗುವದು. ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬಿಗಿಹಿಡಿಯುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದೆಂಬ ವಿಷಯವು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿರುವದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಇಕ್ಷ್ವಾಕುವಂಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿ ವಿರಕ್ತನಾದ ಬೃಹದ್ರಥನೆಂಬ ರಾಜನು ಎರಡು ಕೈಗಳನ್ನೂ ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಸೂರ್ಯ

ನನ್ನು ನಿಟ್ಟಿಸುತ್ತ ತಪಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಶಾಕಾಯನ್ಯಮುನಿಗೆ ಶರಣುಬಂದು ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸೆಂದಾಗ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬಿಗಿಹಿಡಿಯುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುವದರ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ಹೇಳಿದನೆಂದು ಸಾಮವೇದದ ಮೈತ್ರಾಯಣೀಯೋಪನಿಷತ್ತು ಕೂಡ ಹೇಳುವದು. ಅದು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ: ಕಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಸುಟ್ಟಮೇಲೆ ಬೆಂಕಿಯು ಉರಿಯುವ ವಿಶೇಷಾಕಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತನಗೆ ಕಾರಣವಾದ ತೇಜೋರೂಪಮಾತ್ರವಾದ ಸಾಮಾನ್ಯಾಕಾರದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ರಾಜಸವೃತ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ ಹೋದಮೇಲೆ ಮನಸ್ಸು ತನ್ನ ಕಾರಣವಾದ ಸತ್ತ್ವಗುಣವುಳ್ಳ ಅವಿದ್ಯಾಮಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬುದು ಆ ಶಾಕಾಯನ್ಯಋಷಿಯು ಹೇಳಿದ ಮಾತು.

ಇರುವಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಯಸಿ ಮನಸ್ಸು ತನ್ನ ಕಾರಣವಾದ ಸತ್ತ್ವಗುಣ ಉಳ್ಳ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಮೇಲೆ ಹಿಂದೆ ಹೊರಗಣ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ

ಯೋಗದ ಫಲ ೧೧೧-೧೧೮

ಇಟ್ಟಿದ್ದ ಅದಕ್ಕೆ ಅದರ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ಬರುವ ಸುಖದುಃಖಗಳೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಾಧನಗಳಾದ ಹೆಣ್ಣು, ಹೊನ್ನು-ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳೂ ಸುಳ್ಳಾದವುಗಳೆನಿಸುವವು. ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವಾಗಿದ್ದರೆ ಮನಸ್ಸು ಶಾಂತವಾಗುವದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಸುಳ್ಳಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತು ಪ್ರಪಂಚವು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಾಗಿಲ್ಲದ್ದಾಗಿರುವಾಗ ಅದು ಹೇಗೆ ಸುಳ್ಳಾದೀತೆಂದು ಯೋಚನೆಯುಂಟಾಗಬಹುದು. ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವರೂಪವು ಚಿತ್ತದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದಲ್ಲ; ನಿಜ. ಆದರೂ ಜಗತ್ತಿನ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಚಿತ್ತವೇ ಕಾರಣ. ಚಿತ್ತವಿದ್ದರೇ ಸಂಸಾರ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಚಿತ್ತವಿದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಅನುಭವವಿದೆ. ನಿದ್ರೆ, ಮೂರ್ಛೆ-ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತವಿಲ್ಲ; ಸುಖದುಃಖಗಳ ಅನುಭವವೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಚಿತ್ತವೇ ಕಾರಣ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚಿತ್ತದಲ್ಲಿರುವ ರಜೋಗುಣತಮೋಗುಣಗಳ ವಾಸನೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದಲೂ

ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದಲೂ ಅಳಿಸಿ ಅದನ್ನು ಒಮ್ಮುಖವಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ: ಮನುಷ್ಯನು ಹೆಂಡತಿ, ಮಗ-ಮುಂತಾದ ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಹಾಕುತ್ತಾನೊ ಅದರಲ್ಲಿ ತನ್ಮಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಬಹು ಹಿಂದಿನಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಇದೊಂದು ಗುಟ್ಟಾದ ವಿಷಯ. ಚಿತ್ತದ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನು ಸಂಸಾರಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ಚಿತ್ತವನ್ನು ತೊಳೆಯಬೇಕು. ಎಷ್ಟೋ ಹಿಂದಿನಿಂದ ರಾಶಿರಾಶಿಯಾಗಿ ಬೀಳುತ್ತ ಬಂದಿರುವ ಪುಣ್ಯಪಾಪಕರ್ಮಗಳಿರುವಾಗ ಚಿತ್ತಶೋಧನೆಯಿಂದೇನಾದೀತೆಂದು ಉಪೇಕ್ಷೆಮಾಡಬಾರದು. ಮುಂಜ ಎಂಬ ಹುಲ್ಲಿನ ತೆನೆಯೊಳಗಿರುವ ಹತ್ತಿಯನ್ನು ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಿದೊಡನೆಯೆ ಹೇಗೆ ಸುಟ್ಟು ಹೋಗುವದೊ ಹಾಗೆ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಶುದ್ಧಿಮಾಡಿದ ಯೋಗಿಯ ಎಲ್ಲ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳೂ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿಯಾಗುವವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಿದೆ; ರಾತ್ರಿಯ ಕಡೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನೆನೆಯುವವನ ಎಲ್ಲ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳೂ ಎಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನವಾದರೂ ಎಲ್ಲವೂ ನಾಶವಾಗುವವೆಂದು ಸ್ಮೃತಿಯಿದೆ. ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಗಳು ನಾಶವಾಗುವದರಿಂದ ಚಿತ್ತವು ಪ್ರಸನ್ನವಾಗುವದು, ಎಂದರೆ ತಿಳಿಯಾಗುವದು. ಹೀಗಾದವನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಂಡವನಾಗಿ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಮುಕ್ಕಾಗದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಆನಂದವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲರ ಚಿತ್ತಗಳೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಕಾಣುವ ಹೊರಗಣ ವಿಷಯಗಳ ಕಡೆಗೆ ಹೇಗೆ ನುಗ್ಗುವವೊ ಹಾಗೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಆತ್ಮವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಕಡೆಗೆ ನುಗ್ಗುವದಾದರೆ ಯಾರಿಗೆ ತಾನೆ ಸಂಸಾರದ ಕಟ್ಟು ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ! ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆ: ಒಂದು ಶುದ್ಧ; ಇನ್ನೊಂದು ಅಶುದ್ಧ. ಬಯಕೆ, ಸಿಟ್ಟು-ಮೊದಲಾದ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಬೀಳುವ ಗುಣ ಉಳ್ಳದ್ದು ಅಶುದ್ಧ; ಬಯಕೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತೊರೆದು ಶಾಂತಿಯಿಂದ ಒಳಗಡೆಗೆ ತಿರುಗುವ ಗುಣ ಉಳ್ಳದ್ದು ಶುದ್ಧ. ಮನುಷ್ಯನು ಸಂಸಾರದ ಕಟ್ಟಿಗೊಳಪಡುವದಕ್ಕೂ ಅದನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ ಮನಸ್ಸೇ ಕಾರಣ. ಹೊರ

ಗಣ ವಿಷಯಗಳ ಕಡೆಗೆ ಒಲವಿರುವದು ಕಟ್ಟಿಗೊಳಪಡಿಸುತ್ತದೆ; ವಿಷಯಗಳಿಂದ ಹಿಂದಿರುಗಿ ಒಳಮುಖವಾಗುವ ಒಲವಿರುವದು ಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಕಳಚುತ್ತದೆ. ವಿಷಯಗಳಿಂದ ಹಿಂದಿರುಗಿ ಒಮ್ಮುಖವಾಗಿ ರಾಜಸದ ಮತ್ತು ತಾಮಸದ ಕೊಳೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿಂತ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಆಗುವ ಸುಖವನ್ನು ಮಾತಿನಿಂದ ಹೇಳಿ ಮುಗಿಸುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೇ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು.

ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡುವದು ೧೧೯–೧೩೪

ಈ ಸಮಾಧಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬಹಳ ಹೊತ್ತು ನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವಾದ್ದರೂ ಸ್ವಲ್ಪಹೊತ್ತು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವದು. ಅದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ಗೊತ್ತು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆಂದು ಹೆಜ್ಜೆಯಿಟ್ಟ ಎಷ್ಟೋ ಜನರು ಹೊರಮುಖರೇ ಆಗಿ ಉಳಿದಿದ್ದರೂ ಆ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ನೋಡಿಯೇ ಬಿಡುತ್ತೇನೆಂದು ಹಟವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಗುರುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶ್ವಾಸವುಳ್ಳವನಾದವನು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ ನೆಲೆಯನ್ನರಿತೇ ಅರಿಯುವನು. ಒಮ್ಮೆ ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲದ ಅನುಭವದಲ್ಲಾದರೂ ಅದನ್ನು ಮನಗಂಡನಾದರೆ ಉಳಿದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅವನು ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನಿಟ್ಟೇ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನಿಟ್ಟಿರುವ ಮನುಷ್ಯನು ಸುಮ್ಮನಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಆನಂದದ ವಾಸನೆಯನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷೆಮಾಡಿ ಸಮಾಧಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಾನು ಅನುಭವಿಸಿದ ಮುಖ್ಯಾನಂದದಲ್ಲಿಯೆ ಆಸಕ್ತನಾಗಿ ಅದನ್ನೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಹಾದರಗಿತ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಾಂತವಿದೆ. ಬೇರೊಬ್ಬ ಗಂಡಸಿನಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಹೆಂಗಸು ತನ್ನ ಮನೆಯ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಜಾಗರೂಕಳಾಗಿದ್ದರೂ ಆ ಬೇರೆ ಗಂಡಸಿನಿಂದ ತನಗೆ ಉಂಟಾದ ಆನಂದವನ್ನೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಚಪ್ಪರಿಸುತ್ತಿರುವಳು. ಅದರಂತೆ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಹಾಯಾಗಿ ನೆಲೆಗೊಂಡ ಜಾಣನು ಹೊರಗೆ ಎಷ್ಟು ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದರೂ

ಒಳಗೆ ಆ ತನ್ನ ನಿಜಾನಂದವನ್ನೆ ಹಂಬಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವನು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ತನ್ನನ್ನು ವಿಷಯಗಳ ಕಡೆಗೆ ಎಳೆಯುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವುಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆಯಿಂದ ಯಾವನು ತನ್ನ ಒಳಗಣ ಮತ್ತು ಹೊರಗಣ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅವವುಗಳ ವಿಷಯದ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗದಂತೆ ಬಿಗಿಹಿಡಿದು ತನ್ನ ಆನಂದವನ್ನೆ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೊ ಅವನೇ ಧೀರ. ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಹಾಯಾಗಿ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುವದೆಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕು. ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಹೊರೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತಿರುವ ಒಬ್ಬನು ಆ ಭಾರವನ್ನು ಕೆಳಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಿ ಹೇಗೆ ಹಾಯಾಗಿರುವನೊ ಅದರಂತೆ ಯೋಗಿಯು ಸಂಸಾರದ ನಡೆನುಡಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕೈಬಿಟ್ಟು ಹಾಯಾಗಿರುತ್ತೇನೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ಅದರ ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿ ಹಾಯಾಗಿ ನೆಲಸಿದ ಪುರುಷನು ಸುಮ್ಮನಿರುವಾಗಲೂ ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯಾನಂದವನ್ನು ಸವಿಯುವನೊ ಹಾಗೆ ಪುಣ್ಯದ ಫಲವಾದ ಸುಖವೂ ಪಾಪದ ಫಲವಾದ ದುಃಖವೂ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗಲೂ ಆ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನೊಳಕ್ಕೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ನಿಜಾನಂದವನ್ನೇ ಚಪ್ಪರಿಸುತ್ತಿರುವನು. ದುಃಖವಂತು ಬೇಡವಾದದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನೊಳಕ್ಕೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದಿರಬಹುದೇ ಹೊರತು ಬೇಕಾದ ಸುಖವನ್ನೇಕೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದಿರುವನೆಂದರೆ: ಆ ಸುಖದ ಸಂಬಂಧವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ದೊರಕಿಸುವದೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹುವದರಿಂದ ನಿಜಾನಂದಕ್ಕೆ ಅದು ಹಗೆಯೆಂದು ಯೋಗಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ಬೂದಿಯಾಗಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆಯು ಬಲವಾಗಿರುವಾಗ ಅದನ್ನು ತಡೆಯುವಂತೆ ಆ ಮೈಗೆ ಅಲಂಕಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ಹೇಗೆ ಬೇಡವೆನಿಸುವದೊ ಅದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆಯಿಂದ ವಿರಕ್ತನಾದ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಹಗೆಯಾಗಿದ್ದು ಕೊನೆಗೆ ದುಃಖವನ್ನು ಕೊಡುವ ವಿಷಯಸುಖವು ಕೂಡ ಬೇಡವೆನಿಸುವದು. ವಿಷಯವನ್ನು ದೊರಕಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮನ

ಸ್ಸನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹುವಂಥ ಪ್ರಸಂಗವು ಹಗೆಯಾದರೂ ಅಂಥ ಪ್ರಯ ತ್ನಗಳಿಲ್ಲದೆ ತಾನಾಗಿ ದೊರಕುವ ಸುಖಕ್ಕೆ ಯೋಗಿಯು ಅವಕಾಶ ಕೊಡಲೆಂದು ತೋರಬಹುದು. ಯೋಗಿಯು ಅದಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶ ವನ್ನು ಕೊಡುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: ಅದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಅವನ ಬುದ್ಧಿಯು ಕಾಗೆಯ ಕಣ್ಣಿನಂತೆ ಒಮ್ಮೆ ವಿಷಯಸುಖದ ಕಡೆಗೂ ಒಮ್ಮೆ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ ಕಡೆಗೂ ಹೋಗುತ್ತ ಬರುತ್ತ ಇರ ಬೇಕಾಗುವದು. ಇದು ಯೋಗಿಗೆ ಒಪ್ಪಾದದ್ದಲ್ಲ. ಕಾಗೆಗೆ ಎಡಗಣ್ಣು ಮತ್ತು ಬಲಗಣ್ಣು ಎರಡು ಗೋಳಕಕ್ಕೂ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯ ಒಂದೇ. ಅದು ಒಮ್ಮೆ ಆಕಡೆಗೆ, ಒಮ್ಮೆ ಈಕಡೆಗೆ-ಹೀಗೆ ಹೋಗುತ್ತಲೂ ಬರು ತ್ತಲೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ದೊರೆತದ್ದೆಂದು ವಿಷಯ ವನ್ನು ಆದರಿಸುವ ಯೋಗಿಯ ಬುದ್ಧಿಯು ವಿಷಯಾನಂದದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದಿಂದ ವಿಷಯಾನಂದಕ್ಕೂ ಹೋಗಿ ಬರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಾನಾಗಿ ದೊರಕುವ ಸುಖವನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಆದರಿಸುವವನಾಗದೆ ಯೋಗಿಯು ತನಗೆ ಪ್ರಾರಬ್ಧವು ತಂದು ಗಂಟು ಹಾಕಿದ ವಿಷಯಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತ ಅದರ ಆನಂದವನ್ನೂ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಿಂದ ಅರಿತ ಬ್ರಹ್ಮದ ಆನಂದವನ್ನೂ-ಎರಡನ್ನೂ ಅನುಭವಿ ಸುವವನಾಗಿ ಎರಡು ಭಾಷೆಗಳನ್ನೂ ಬಲ್ಲವನಂತೆ ಲೋಕದ ಸಂಬಂಧ ವಾದ ಮತ್ತು ವೇದದ ಸಂಬಂಧವಾದ ಎರಡಾನಂದಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಯು ವನು. ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಾರಬ್ಧವು ತಂದು ಗಂಟುಹಾಕಿದ ವಿಷಯದಿಂದ ದುಃಖವಾಗುವಾಗ ಆ ತಳಮಳದಲ್ಲಿ ನಿಜಾನಂದವು ಎದ್ದು ಕಾಣಲಾರ ದೆಂದು ಸಂಶಯಗೊಳ್ಳಬಾರದು. ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಅವನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಳಮಳವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: ಅವನಿಗೆ ಲೌಕಿಕವೂ ವೈದಿಕವೂ ಎರಡೂ ಗೊತ್ತು. ಗಂಗಾನದಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಧ ಮುಳುಗಿರುವ ವನಿಗೆ ಮುಳುಗಿರುವ ಕಡೆ ತಣ್ಪೂಮುಳುಗದೆ ಇರುವ ಕಡೆ ಬಿಸಿಲ ಬಿಸಿ ಯೂ ಒಂದೇಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗುವಂತೆ ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಲೌಕಿಕದ ಮತ್ತು ವೈದಿ ಕದ ಎರಡು ಅನುಸಂಧಾನಗಳೂ ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವವು. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಸುಖಾನುಭವಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ದುಃಖಾನುಭವಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ

ಸುಮ್ಮನಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವು ಎದ್ದು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೆ ಇರುವದು. ಹೀಗಾಗುವದು ಬರೀ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ; ಎಚ್ಚರದ ವಾಸನೆಯಾದ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ ಆಗುವದು. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ತಾನೇ ತಾನಾಗಿರುವದಂತು ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೂ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಅನುಭವದಿಂದಲೂ ತೋರಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ ಹೊರತು ಎರಡನೆಯದೇನೇನೂ ತೋರಬಾರದೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗದು. ಕನಸು ಬರೀ ಆನಂದದ ವಾಸನಾಬಲದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರದೆ ಅವಿದ್ಯೆಯ ವಾಸನಾಬಲದಿಂದಲೂ ಆಗಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ* ಅವಿದ್ಯೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಿಯು ಅಜ್ಞಾನಿಯಂತೆ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವನು. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸುಮ್ಮನಿರುವಾಗಲೂ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಅನುಭವಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ಕಾಣುವ ಯೋಗಿಗೆ ನಿದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವೂ ನಿದ್ದೆಯಿಂದೆಚ್ಚತ್ತೊಡನೆ ವಾಸನಾನಂದವೂ ಮನೋಲಯವಾದಾಗ ನಿಜಾನಂದವೂ ತೋರುವದೆಂಬ ಈ ಪ್ರಕರಣವು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು.

---

* ಜ್ಞಾನವು ತಾನು ಬಂದೊಡನೆ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆದರೂ ಪ್ರಾರಬ್ಧವು ತೀರುವವರೆಗೂ ಅಜ್ಞಾನದ ವಾಸನೆಯು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದು. ಆದರೂ ಅದೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೆಂಬ ದೃಢಜ್ಞಾನವಿರುವದರಿಂದ ಅವನ ಮೇಲೆ ಅದರ ಕೈ ಏನೂ ನಡೆಯುವದಿಲ್ಲ.



೧೨—ಆತ್ಮಾನಂದ

ಆತ್ಮಾನಂದದ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕವನು (೧—೫)

ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಯೋಗಿಯಾದವನು ಸುಮ್ಮ
ನಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯು ವಾಸನಾನಂದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮತ್ತು ಗಾಢನಿದ್ರಾವ
ಸ್ಥೆಯ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿ 'ತನ್ನ ಆತ್ಮವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೂ
ಒಂದೇ' ಎಂದು ಮನಗಂಡ ನಿಜಾನಂದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬಹುದೇ
ಹೊರತು ಎಷ್ಟೋ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಮುಳುಗಿ
ತೇಲುತ್ತಿರುವ ಮೂಢನಿಗೇನು ಗತಿಯೆಂದರೆ: ಅವನು ಪಾಪಗಳನ್ನೂ
ಪುಣ್ಯಗಳನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತ ಅವುಗಳ ಫಲಗಳಾದ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು
ಅನುಭವಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿಯೂ ಪಶು
ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹುಳುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ದೇಹ
ಗಳನ್ನೆತ್ತಿ ಹುಟ್ಟಿ ಸಾಯುತ್ತ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರಲಿ; ಅವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮ
ವಿದ್ಯೆಯ ವಿಚಾರವು ದಕ್ಕುವ ಮಾತಲ್ಲ. ಅವನನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಬೇ
ಕೆಂಬ ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯವು ನಮಗೇನು? ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ತೊಳಲುವವರನ್ನು
ಕಂಡು ನಾವು ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಕನಿಕರದಿಂದ ಉದ್ಧರಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಸಹ
ಜವೆಂದು ನೀನು ಹೇಳುವದಾದರೆ ಆ ಮೂಢನೆಂಬುವನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂ
ಪವನ್ನರಿಯಲಿಚ್ಛಿಸುವವನೊ? ಅಥವಾ ಆ ಮಾತೆಂದರೆ ಮುಖವನ್ನು
ತಿರುಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನೊ? ಹೇಳು. ಮುಖವನ್ನು ತಿರುಗಿಸಿಕೊಳ್ಳು
ವವನಾಗಿ ಅವನು ಲೋಕಾಂತರದ ಸುಖಗಳನ್ನು ಬಯಸುವವನಾದರೆ
ಸ್ವರ್ಗಲೋಕದ ಸುಖದ ಬಯಕೆ ಇದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳ
ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕದ ಸುಖದ ಬಯಕೆ ಇದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ
ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ವಿರಕ್ತನಾಗಿ ತನ್ನ
ಸುಖಸ್ವರೂಪವನ್ನರಿಯಲಿಚ್ಛಿಸುವವನಾಗಿದ್ದು ಅವನಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆವಿವೇಕವು
ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ
ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಯೋಗದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು
ಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕು; ಅವನು ಮಂದಬುದ್ಧಿಯವನಾದರೆ ಅವನಿಗೆ ಅನಾ

ತ್ಮಗಳಿಂದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿಯುವ ಮಾತ್ರದ ಆತ್ಮಾನಂದದ ಮೂಲಕ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡಬೇಕು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಉದಾಹರಣೆ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಯಜುಶ್ಶಾಖೆಯ ಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನೆಂಬ ಒಬ್ಬ ಋಷಿಯಿದ್ದನು. ಅವನಿಗೆ ಮೈತ್ರೇಯಿ, ಕಾತ್ಯಾಯನಿ-ಎಂಬಿಬ್ಬರು ಹೆಂಡಿರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಮೈತ್ರೇಯಿಯು ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರಪರಳು; ಕಾತ್ಯಾಯನಿಯು ಬರೀ ಹೆಣ್ಣುಬುದ್ಧಿಯವಳು. ಒಂದು ದಿನ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನು ಕಾತ್ಯಾಯನಿಯಿಂದ ಬೇಸರಗೊಂಡು ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ಮಾತಾಡುತ್ತ ತನ್ನ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಹಂಚಹೋದನು. ಆಗ ಮೈತ್ರೇಯಿಯು 'ಹಣದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವುಂಟೆ?' ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಿಚ್ಛಿಸಿದಾಗ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನು ಹಣದಿಂದ ನಾಲ್ಕು ಜನರಂತೆ ಬಾಳಬಹುದೇ ಹೊರತು ಮೋಕ್ಷದ ಆಸೆ ಇಲ್ಲವೆಂದನು. ಇನ್ನು ಮೋಕ್ಷದ ಸಾಧನವೇನೆಂದಾಗ ಆತ್ಮಾನಂದದ ಮಾತು ಹೊರಟಿತು.

ಎಲ್ಲವೂ ಬೇಕೆನಿಸುವದು ತನಗಾಗಿ (೬-೨೦)

ಸತಿಗೆ ಪತಿಯ ಮೇಲಿನ ಪ್ರೀತಿಯು ಪತಿಗೆ ತಾನು ಬೇಕಾಗಿರುವಳೆಂದಲ್ಲ; ತನಗೆ ಪತಿ ಬೇಕಾಗಿರುವನೆಂದು. ಹೀಗೆ ಗಂಡ, ಹೆಂಡತಿ, ಮಗ, ಹಣ, ಪಶು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ಲೋಕ, ದೇವತೆಗಳು, ವೇದ, ಪಂಚಭೂತಗಳು-ಎಲ್ಲವೂ ತನಗೆ ಬೇಕಾಗಿ ಪ್ರಿಯವೆನಿಸುವವೇ ಹೊರತು ಅವೇ ಪ್ರಿಯಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲ. ಹೆಂಡತಿಯು ತನಗೆ ಗಂಡನ ಬಯಕೆ ಯಾವಾಗ ಉಂಟಾಗುವದೊ ಆಗ ಅವನ ಮೇಲೆ ಪ್ರೀತಿಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಆ ಗಂಡನು ಹಸಿವು, ವ್ರತಾಚರಣೆ, ರೋಗ-ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ತನ್ನ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಲಾರದವನಾದರೆ ಅವಳು ಅವನ ಮೇಲೆ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಹರಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗಂಡನ ಮೇಲಿನ ಪ್ರೀತಿಯು ಗಂಡನ ಬಯಕೆ ತೀರಲೆಂದಲ್ಲ; ತನ್ನ ಬಯಕೆ ತೀರಲೆಂದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಸುಖಸಾಧನಗಳೂ ತನಗೆ ಬೇಕಾದವುಗಳೆಂಬುದರ

ಮೇಲೆ ಪ್ರಿಯವೆನಿಸುವವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೆಂಡತಿಯು ಗಂಡನ ಮೇಲೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರೀತಿಯು ಗಂಡನ ಬಯಕೆ ತೀರಲೆಂದಲ್ಲ ; ತನ್ನ ಬಯಕೆ ತೀರಲೆಂದು. ಗಂಡನು ಹೆಂಡತಿಯ ಮೇಲೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರೀತಿಯು ಹೆಂಡತಿಯ ಬಯಕೆ ತೀರಲೆಂದಲ್ಲ ; ತನ್ನ ಬಯಕೆ ತೀರಲೆಂದು. ಹೀಗೆ ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ಪ್ರೀತಿಸುವದಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಬಯಕೆಯೇ ಕಾರಣ. ಇದನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ದೃಢಗೊಳಿಸಬಹುದು. ತಂದೆಯು ತನ್ನ ಮಗನ ಮುಖಕ್ಕೆ ಮುತ್ತು ಕೊಡುತ್ತಾನಷ್ಟೆ. ಆಗ ಮಗನು ತಂದೆಯ ಗಡ್ಡಮೀಸೆಗಳ ಮುಳ್ಳಿನ ಮೊನೆಯಿಂದ ನೊಂದು ಅಳುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದ ಆ ಮುತ್ತು ಮಗನ ಬಯಕೆಯಿಂದಾದದ್ದಲ್ಲ; ಅದು ತಂದೆಯ ಬಯಕೆ. ಹೀಗೆ ಚೇತನದ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನೇ ಕೊಟ್ಟರೆ ಆ ಪ್ರೀತಿಯು ತನ್ನ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿಯಾದರೂ ಅಥವಾ ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿಯಾದರೂ ಇರಬಹುದೆಂದೂಹಿಸಬಹುದು. ಚೇತನನಿಗೆ ಜಡವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ ತೋರುವ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು 'ಅದು ಜಡವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿ' ಎಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳಲಾರರಷ್ಟೆ? ಅಂಥದ್ದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಒಬ್ಬನು ಜಡವಾದ ರತ್ನ ಮೊದಲಾದ ಹಣವನ್ನು, ಅವು ಬಯಸದಿದ್ದರೂ, ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಕಾಪಾಡುತ್ತ ಅದರ ಮೇಲೆ ಅಕ್ಕರೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಆ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡುವನೇ ಹೊರತು ಜಡವಾದ ಹಣವು ತನ್ನ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರೀತಿಮಾಡಿತೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಎತ್ತು ಬಯಸದಿದ್ದರೂ ವ್ಯಾಪಾರಿಯು ಅದಕ್ಕೆ ಹೊರುವಿಕೆ ಮೊದಲಾದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಹೊರೆಯನ್ನು ಹೊರುತ್ತೆಂಬುದರ ಮೇಲೆ ಅವನು ಅದನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವನೇ ಹೊರತು ಅದರ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ತಾನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂಬ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಜಾತಿಯವನೆಂದೂ ಆದ್ದರಿಂದ ತಾನು ಪೂಜೆಗೆ ಯೋಗ್ಯನೆಂದೂ ಎದೆಯನ್ನು ಬ್ಬಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನು. ಆಗ ಜಡವಾದ ಜಾತಿಯೇನಾದರೂ ಸಂತೋಷಗೊಂಡೀತೇನು? ಚೇತನನಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೇ ಆ ಸಂತೋಷ. ಒಬ್ಬನು ತಾನು ಕ್ಷತ್ರಿಯನೆಂದೂ ಆದ್ದರಿಂದ ರಾಜ್ಯವನ್ನಾಳುತ್ತೇನೆಂದೂ

ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅರಸುತನದ ಹೆಮ್ಮೆಯು ಸುಖವು ಕ್ಷತ್ರಿಯನಾದ ಚೇತನನಿಗೇ ಹೊರತು ಜಡವಾದ ಕ್ಷತ್ರಿಯಜಾತಿಗಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ವೈಶ್ಯ, ಶೂದ್ರ-ಮೊದಲಾದ ಜಾತಿಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕು. ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವ ಒಬ್ಬನು ತನಗೆ ಸ್ವರ್ಗವು ಬೇಕೆಂದೂ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಒಬ್ಬನು ತನಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕವು ಬೇಕೆಂದೂ ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಬಯಕೆಯು ಆ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕಾಗಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕಕ್ಕಾಗಲಿ ಉಪಕಾರವಾಗಬೇಕೆಂದಲ್ಲ; ಅವೆಲ್ಲ ಚೇತನ ನಾದ ಪುರುಷನ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರವೆ. ಜನರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪಾಪವು ಹೋಗಲೆಂದು ಈಶ, ವಿಷ್ಣು-ಮೊದಲಾದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಪೂಜೆಯು ಪಾಪಿಗಳಲ್ಲದ ದೇವತೆಗಳ ಪ್ರಯೋ ಜನಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲ; ಪೂಜೆ ಮಾಡುವವನ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿ. ಬ್ರಾಹ್ಮ ಣನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕುಂದು ಬರ ದಿರಲೆಂದು ನಾಲ್ಕು ವೇದಗಳನ್ನೂ ಓದುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಕುಂದು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಬರುವದೇ ಹೊರತು ವೇದಗಳಿಗಲ್ಲ. ಆದ್ದ ರಿಂದ ಅವನು ವೇದಗಳನ್ನು ಓದಿದ್ದು ವೇದಗಳಿಗಾಗಿ ಅಲ್ಲ; ತನಗಾಗಿ. ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ತಮಗೆ ಆಧಾರಕ್ಕಾಗಿ ಬೇಕೆಂದು ಭೂಮಿಯನ್ನೂ ಬಾಯಾರಿಕೆ ಹೋಗುವದಕ್ಕಾಗಿ ಬೇಕೆಂದು ನೀರನ್ನೂ ಅಡಿಗೆಗೆ ಬೇಕೆಂದು ಅಗ್ನಿಯನ್ನೂ ಒಣಗಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕೆಂದು ಗಾಳಿಯನ್ನೂ ಅವಕಾಶವು ಬೇಕೆಂದು ಬಯಲನ್ನೂ ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಭೂಮಿ ಮೊದ ಲಾದ ಭೂತಗಳಿಗಾದರೆ ಆಧಾರ ಮೊದಲಾದ ಯಾವದೂ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಬಯಸುವದು ತಮ್ಮ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೇ ಹೊ ರತು ಭೂತಗಳ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಆಳು ಅರಸ ನನ್ನು ಬಯಸುವದೂ ಅರಸು ಆಳನ್ನು ಬಯಸುವದೂ ಎಲ್ಲ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೇ. ತಾನು ತಾನು ಮಾಡುವ ಉಪಕಾರವೆಂ ಬುದು ತನತನಗೇ ಹೊರತು ಅವರಿವರಿಗೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ತಾವು ಬಯಸಿ ಮಾಡುವ ಊಟ, ಉಡಿಗೆ-ಮೊದಲಾದ ನಡೆವಳಿಕೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದೆಂಬುದರ ಮೇಲೆಯೇ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತು

ಗಳ ಮೇಲಿನ ಪ್ರೀತಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಊಹಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲೆಂದು ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ತನಗಾಗಿ ಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ತಾನು, ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಆತ್ಮವು, ತನಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಿಯವಾದದ್ದೆಂಬ ಭಾವವು ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಒಡೆದು ಮೂಡಿರುವಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರಿಯ (೨೧-೩೧)

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಪ್ರೀತಿಯೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನ ಸಂಬಂಧವಾದ ಪ್ರೀತಿಯ ಬಗೆ ಯಾವದೆಂದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಯೋಚನೆಯುಂಟಾಗಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ: ರಾಗವೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರೀತಿ ಹೆಂಗಸರು ಮುಂತಾದವರ ಮೇಲಿನ ಮಾತ್ರದ್ದಾಗಿರುವದು; ಶ್ರದ್ಧಾ ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರೀತಿ ಯಾಗ ಮೊದಲಾದ ಕರ್ಮದ ಮೇಲಿನ ಮಾತ್ರದ್ದಾಗುವದು; ಭಕ್ತಿಯೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರೀತಿ ಗುರು, ದೇವರು-ಮೊದಲಾದವರ ಮೇಲಿನ ಮಾತ್ರದ್ದಾಗಿರುವದು; ಇಚ್ಛೆಯೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರೀತಿ ತನ್ನಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವ ವಿಷಯಗಳ ಮೇಲಿನ ಮಾತ್ರದ್ದಾಗಿರುವದು. ಈ ಯಾವ ಪ್ರೀತಿಯೂ ಆತ್ಮನ ಸಂಬಂಧದ್ದಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಸುಖದ ಅನುಭವದಿಂದ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯಲಾಗುವ ಸತ್ತ್ವಗುಣದ ಪರಿಣಾಮವಾದ ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿಯೇ ಆತ್ಮಸಂಬಂಧವಾದ ಪ್ರೀತಿ. ಅದನ್ನು ಇಚ್ಛೆಯೆಂದೇಕೆ ಕರೆಯಬಾರದೆಂದರೆ: ಇಚ್ಛೆಯು ತನಗಿನ್ನೂ ಕೈ ಸೇರದಿರುವ ಸುಖ ಮುಂತಾದ್ದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವದು; ಆತ್ಮಸಂಬಂಧವಾದ ಪ್ರೀತಿಯಾದರೋ ಸುಖ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ದೊರೆತರೂ ದೊರೆತ ಮೇಲೆ ಕೈಬಿಟ್ಟು ಹೋದರೂ ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ಇದ್ದೇ ಇರುವದು. ಏಕೆಂದರೆ: ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಬೇಕಾದವುಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಸಂಬಂಧವಾದ ಪ್ರೀತಿಯು ಇಚ್ಛೆಗಿಂತ ಬೇರೆ. ಸುಖಕ್ಕೆ ಸಾಧನಗಳಾದ ಅನ್ನ

ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಹೇಗೆ ಪ್ರಿಯಗಳೊ ಆತ್ಮನೂ ಹಾಗೆ ಪ್ರಿಯನಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅನ್ನನೀರಿನಂತೆ ಸುಖಸಾಧನವೆನ್ನೋಣವೆಂದರೆ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಸುಖಸಾಧನದಿಂದ ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆಯುವವನು ಇನ್ನು ಯಾವನಿರಬಹುದು? ಯಾರೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇನ್ನು ಆತ್ಮನನ್ನು ಸುಖಸಾಧನವೆನ್ನಬಾರದು. ಆತ್ಮನೇ ಸುಖದ ಸಾಧನವೂ ಆತ್ಮನೇ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವನೂ ಎಂದು ಹೇಳಹೋದರಂತು ಆ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಒಬ್ಬನಿಗೇ ಹೇಳಿದ್ದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಆತ್ಮಾಶ್ರಯವೆಂಬ ದೋಷವೆನಿಸುವದು. ವಿಷಯುಗಳ ಪ್ರಿಯತ್ವ ಬೇರೆ; ಆತ್ಮನ ಪ್ರಿಯತ್ವ ಬೇರೆ. ವಿಷಯುಗಳ ಮೇಲಿನದು ಬರೀ ಪ್ರೀತಿ, ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದದ್ದು; ಆತ್ಮನ ಮೇಲಿನದು ಅತಿಪ್ರೀತಿ. ಈಗ ಒಂದು ವಿಷಯಸುಖದ ಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರೀತಿಯು ಇನ್ನೊಂದು ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯದ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಹಾರುವದು; ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವದು ಅತಿಪ್ರೀತಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಪ್ರೀತಿಯು ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಹೋಗುವ ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಹೂವಿನ ಮೇಲೆ ಇದ್ದ ಪ್ರೀತಿ ಹೂವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಗಂಧವನ್ನು ಹಿಡಿಯಬಹುದು. ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಡುವದಕ್ಕೂ ಹಿಡಿಯುವದಕ್ಕೂ ಆಗದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರೀತಿ ಹೇಗೆ ಕದಲೀತು? ಆತ್ಮನು ಬಿಡುವದಕ್ಕೂ ಹಿಡಿಯುವದಕ್ಕೂ ಆಗದವನೆಂದಾದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಹುಲ್ಲು ಮೊದಲಾದ್ದರಂತೆ ಉಪೇಕ್ಷೆಗೆ ತಕ್ಕವನಾದನೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಆತ್ಮನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸುವವನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ತನ್ನ ಆತ್ಮನನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸುವದೆಂಬುದು ಆಗದ ಮಾತು. ಬೇನೆಯ ಸಂಕಟವನ್ನು ತಡೆಯಲಾರದವರೂ ಸಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಮೈಮರೆತವರೂ ತಮ್ಮ ಸಾವನ್ನು ಬಯಸುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ತೊರೆಯತಕ್ಕವನಾದನೆಂದು ಯೋಚಿಸಬಾರದು. ಅವರು ಸಾವನ್ನು ಬಯಸುವದು ತಮಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ದೇಹವನ್ನು ತೊರೆಯಲೆಂದೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮವನ್ನು ತೊರೆಯಲೆಂದಲ್ಲ. ತೊರೆಯತಕ್ಕದ್ದು ದೇಹವು ಆತ್ಮವಲ್ಲ. ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ದೇಹವನ್ನು ತೊರೆಯುವ ಜೀವ. ಅವನನ್ನು ತೊರೆಯುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ದೇಹವನ್ನು

ತೊರೆಯುವ ಜೀವನ ಮೇಲೆ ಹಗೆತನವಿಲ್ಲ. ತೊರೆಯುವದಕ್ಕೆ ಬರುವ ದೇಹದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹಗೆತನವು ಕಂಡರೆ ಹಾನಿಯೇನು? ಆತ್ಮನು ಅತಿಪ್ರಿಯನೆಂಬುದನ್ನು ಇದುವರೆಗೆ ಶ್ರುತಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯದ ವಿಚಾರ ವನ್ನು ಮಾಡುವದರ ಮೂಲಕ ತೋರಿಸಿದ್ದಾಯಿತಷ್ಟೆ. ಈಗ ಅದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿಯೂ ಕೊಡಲಾಗುವದು. ಮಗನ ಗೆಳೆಯನಿಗಿಂತಲೂ ಮಗ ನು ಹೇಗೆ ಅತಿಪ್ರಿಯನೊ ಹಾಗೆ ಗಂಡ, ಹೆಂಡತಿ, ಮಗ-ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ತನಗೆ ಬೇಕಾದವುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಿಯಗಳಾದ ಕಾರಣ, ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಆತ್ಮವು ತನಗೆ ಅತಿಪ್ರಿಯವಾದದ್ದು. ಇನ್ನು ಆತ್ಮನು ಅತಿಪ್ರಿಯನೆಂಬುದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ತಾನು ಎಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗಬಾರದೆಂದೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರ ಬೇಕೆಂದೂ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಬಯಸುವವು. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅತಿ ಪ್ರೀತಿಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುವದು.

ಆತ್ಮನ ಮೂರು ಬಗೆ (೩೨-೫೦)

ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು ಅತಿಪ್ರಿಯನೆಂಬುವದು ಶ್ರುತಿ, ಯುಕ್ತಿ, ಅನು ಭವ-ಈ ಮೂರರಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾದರೂ ಕೆಲವರು ತಾವು (ತಮ್ಮ ಆತ್ಮವು) ಹೆಂಡತಿ, ಮಕ್ಕಳು—ಮೊದಲಾದವರ ಉಪಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಇರುವವರೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಅವರು ಕೆಲವು ಶ್ರುತಿಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬೆಂಬಲವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವರು. ಅವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ:

"ತಾನು ಮಗನೆನಿಸುವನೆಂಬರ್ಥದ ಶ್ರುತಿಯು ಮಗನೇ ಮುಖ್ಯ ನಾದ ಆತ್ಮನೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವದು. ತಂದೆಯು ತನಗಾಗಿ ಅನೇಕ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಮಗನನ್ನು ನಿಯ ಮಿಸಿ ಆಗ ತಾನು ಕೃತಾರ್ಥನಾದೆನೆಂದು ಭಾವಿಸುವದರಿಂದ ಮಗನೇ ಮುಖ್ಯನಾದ ಆತ್ಮನೆಂದೂ ತನ್ನ ಆತ್ಮವು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲವೆಂದೂ ಐತ ರೇಯೋಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುವದು. ಹೀಗೆ ಮಗನೇ ಮುಖ್ಯನಾದ ಆತ್ಮನಾದ್ದರಿಂದಲೆ ತಾನಿದ್ದರೂ, ತಾನು ಎಷ್ಟು ಪುಣ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು

ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಮಗನಿಲ್ಲದವನಿಗೆ ಪರಲೋಕವಿಲ್ಲವೆಂದು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದು. ತಂದೆಯು ಸಾಯುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಗನನ್ನು ಕುರಿತು 'ನೀನೇ ಬ್ರಹ್ಮ'ನೆಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳುವ ಮಂತ್ರಗಳಿರುವದರಿಂದ ಮಗನೇ ಪರಲೋಕಸಾಧನವೆಂದು ಪಂಡಿತರು ಹೇಳುವರು. ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಆಗಬೇಕಾದ ಸುಖವನ್ನು ಕೂಡ ಮಗನಿಂದ ಗಳಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಯಾವ ಕರ್ಮದಿಂದಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೊಲ, ಮನೆ-ಮುಂತಾದ ಎಷ್ಟು ಸುಖಸಾಧನಗಳಿದ್ದರೂ ಅವೆಲ್ಲ ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದವನಿಗೆ ದುಃಖವನ್ನೇ ಉಂಟುಮಾಡುವವು. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ತಂದೆಯು ಸಾಯುವಾಗ 'ನೀನೇ ಬ್ರಹ್ಮ'ನೆಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಮಗನನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವನು. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು (ತಾನು) ಹೆಂಡತಿ, ಮಕ್ಕಳು-ಮೊದಲಾದವರ ಸುಖಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದವೇ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಯ ಮಾತು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ; ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಂಸ್ಕಾರವಿಲ್ಲದ ಸಾಮಾನ್ಯರಾದ ಜನರು ಕೂಡ ಮಗನೇ ಮುಖ್ಯನೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಅವರು ಹಾಗೆ ತಿಳಿದಿರುವದರಿಂದಲೆ ತಾವು ಸತ್ತರೂ ಮಕ್ಕಳೇ ಮೊದಲಾದವರು ಸುಖದಿಂದ ಬದುಕಲೆಂದು ಎಷ್ಟೋ ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಹಣ, ಕಾಸು, ಹೊಲ, ಮನೆ-ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಹಾಕುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುವರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಕ್ಕಳು ಮೊದಲಾದವರೇ ಮುಖ್ಯಾತ್ಮ.''

ಇವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುವದೆಲ್ಲ ಸರಿ. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಆತ್ಮನು ಉಳಿದವರಿಗಾಗಿ ಇರುವವನಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಮಗನೇ ಮೊದಲಾದವರು ಒಂದೊಂದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಾತ್ಮರಾಗುವದುಂಟು. ಶ್ರುತಿಗಳು ಆಯಾ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಮಗನೇ ಮೊದಲಾದವರನ್ನು ಮುಖ್ಯವೆಂದವು. ಆ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಈಗ ನಿನಗೆ ಬಿಚ್ಚಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆತ್ಮನು ಗೌಣಾತ್ಮ, ಮಿಥ್ಯಾತ್ಮ, ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯಾತ್ಮ-ಎಂದು ಮೂರು ಬಗೆ. 'ಈ ದೇವದತ್ತನು ಸಿಂಹವು' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವಷ್ಟೆ. ದೇವದತ್ತನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸಿಂಹವಲ್ಲ; ಸಿಂಹದಂತೆ ಪರಾಕ್ರಮಿ. ಹೀಗೆ ಒಂದಾನೊಂದು ಗುಣದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಸಮಾನ

ರಾಗಿರುವದನ್ನು ನೋಡಿ ನಾವು ಹಾಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಬರೀ ಉಪಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳುವ ಮಾತೇ ಹೊರತು ದೇವದತ್ತನು ಶಾಂತ ನಾಗಿರುವದೂ ಸಿಂಹವು ಕ್ರೂರವಾಗಿರುವದೂ ಮೊದಲಾದ ಭೇದಗಳು ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಉಂಟೇ ಉಂಟು. ಇದರಂತೆ ಮಗನನ್ನು ಆತ್ಮನೆನ್ನು ವದು ಗೌಣಾತ್ಮ. ಅನ್ನಮಯ ಮೊದಲಾದ ಐದು ಕೋಶಗಳಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಗೂ ಭೇದವಿದ್ದರೂ ಸ್ಥೂಲದೇಹವನ್ನೆ ನಾನೆಂದು ಭಾವಿಸಿ 'ನಾನು ದಪ್ಪಗಿದ್ದೇನೆ' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ತೋರು ವ ಆತ್ಮವು ಮಿಥ್ಯಾತ್ಮ. ನಸುಗತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಒಂದು ಮೋಟು ಮರವು ಕಳ್ಳಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದರೂ ಅದನ್ನು ಕಳ್ಳನೆನ್ನುವಂತೆ ಸಾಕ್ಷಿ ಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಐದು ಕೋಶಗಳನ್ನು ನಾನೆನ್ನುವದು ಮಿಥ್ಯಾತ್ಮ, ಎಂದರೆ ಸುಳ್ಳಾದ ಆತ್ಮ. ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಮುಖ್ಯಾತ್ಮ. ಈ ಸಾಕ್ಷಿ ಗೆ ಗೌಣಾತ್ಮರಂತೆ ಮತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾತ್ಮರಂತೆ ಇನ್ನೊಂದರಿಂದ ಭೇದ ವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದೆಂಬುದೆಲ್ಲ ಆ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದವುಗಳಾಗಿದ್ದು ಆ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಸರಿಜೋಡಿಯಾದ ಎರಡನೆ ಯದೇ ಇಲ್ಲವಾದಕಾರಣ ಅದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದರಿಂದ ಭೇದವು ಇಲ್ಲವೂ ಇಲ್ಲ; ತೋರುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಮಗ, ದೇಹ-ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಳಗಿರುವ ಸೂತ್ರಧಾರನಾದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಮುಖ್ಯಾತ್ಮ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಮೂರು ಬಗೆ ಇರುವದರಿಂದ ಲೌಕಿಕವಾದ ಮತ್ತು ವೈದಿಕವಾದ ಯಾವ ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ಯಾರುಯಾರಿಗೆ ಆತ್ಮ ವು ಯೋಗ್ಯವಾಗುವದೊ ಆಯಾ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅವರವರು ಮುಖ್ಯರು. ಅವರಿಗೆ ಉಳಿದ ಎಲ್ಲರೂ ಸುಖಸಾಧನರು. ತಂದೆಯು ಸಾಯುವಾಗ ಅವನ ಹೊಲ, ಮನೆ-ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಭಾರವನ್ನು ಗೌಣಾತ್ಮರಾದ ಹೆಂಡತಿ, ಮಗ-ಮೊದಲಾದವರ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ತನ್ನ ಮುಖ್ಯಾತ್ಮನಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: ಸಾಕ್ಷಿಯು ಯಾವ ಭಾರವನ್ನೂ ಹೊರುವವನಲ್ಲ. ಅವನು ಮಿಥ್ಯಾತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಆ ಭಾರವನ್ನು ಹೇ ರುವದಕ್ಕೆ ಹೋಗುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: ಮಿಥ್ಯಾತ್ಮನಾದ ದೇಹವು

ಸಾಯುವದಾಗಿರುವದು. ಹೀಗೆ ಹೊಲಮನೆಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡುವದೇ ಮೊದಲಾದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಾತ್ಮನ ಮತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾತ್ಮನ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಗೌಣಾತ್ಮನಾದ ಮಗನೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಾತ್ಮ. ಇಲ್ಲಿ ಮಗನನ್ನೆ ಏಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. 'ಈ ವೇದಪಾಠಕನು ಬೆಂಕಿ' ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎದುರಿಗೆ ಬೆಂಕಿ ಇದ್ದರೂ ಆ ಮಾತಿಗೆ ಕಿವಿಗೊಟ್ಟವರು ಬೆಂಕಿಯೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಎದುರಿಗಿರುವ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಅರ್ಥವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: ಎದುರಿಗಿರುವ ಬೆಂಕಿಯು ವೇದಪಾಠವನ್ನು ಮಾಡಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬೆಂಕಿಯಂತೆ ಹೊಳೆಯುತ್ತ ಎದುರಿಗೆ ವೇದಪಾಠವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಕುಳಿತಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಯನ್ನೇ ಜನರು ಬೆಂಕಿಯೆಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವರು. ಇದರಂತೆ ಮಗನು ಹೊಲಮನೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯುಳ್ಳವನಾದ್ದರಿಂದ ಸಾಯುವ ತಂದೆಯು ಮಗನನ್ನೇ ಅದಕ್ಕೆ ನಿಯಮಿಸುವನು. ಹೀಗೆ ಗೌಣಾತ್ಮನಿಗೆ ಮುಖ್ಯಸ್ಥಲವನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಈಗ ಮಿಥ್ಯಾತ್ಮನಿಗೆ ಮುಖ್ಯಸ್ಥಲವು ತೋರಿಸಲಾಗುವದು. 'ನಾನು ಬಡವಾಗಿದ್ದೇನೆ; ಒಳ್ಳೇ ಔಷಧಿಯನ್ನು ತಿಂದು ಮೈದುಂಬುವಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾತ್ಮನಾದ ದೇಹವನ್ನೆ ಮುಖ್ಯಾತ್ಮನೆನ್ನಬೇಕಾಗುವದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗೌಣಾತ್ಮನಾದ ಮಗನದೇನೂ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ: ತನ್ನ ಮೈದುಂಬುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಔಷಧವನ್ನು ತಿನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಮಗನನ್ನು ಯಾರೂ ನಿಯಮಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಬಗೆಯ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ದೇಹವೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಆತ್ಮ; ಉಳಿದ ಎಲ್ಲವೂ ಅದರ ಉಪಕಾರಕ್ಕೆ ಇರತಕ್ಕವು. ಇನ್ನು ಮುಖ್ಯಾತ್ಮನ ಸ್ಥಲವನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕಷ್ಟೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಕರ್ತೃವಾದ ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸ್ಥಲವನ್ನು ತೋರಿಸಲಾಗುವದು. 'ದೇಹದಂಡನೆಯರೂಪವಾದ ತಪಸ್ಸನ್ನು ಮಾಡಿ ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಜೀವಾತ್ಮನನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳು

ಪವೇ ಹೊರತು ಸ್ಥೂಲದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಶರೀರದ ಸುಖಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತೊರೆದು ಉಪವಾಸವನವಾಸಗಳಿಂದ ದೇಹವನ್ನು ದಂಡಿಸುವ ವ್ರತವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈಗ ಮುಖ್ಯಾತ್ಮನ ಸ್ಥಲವು ತೋರಿಸಲಾಗುವದು. 'ನಾನು ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೇ ಮುಖ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ: ಆಗ ಅವನು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮತ್ತು ಗುರುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ವೇದಾಂತದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳ ನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ತಾನು ಕರ್ತೃವಾದಾತ್ಮನಲ್ಲವೆಂದೂ ತನ್ನ ಸ್ವರೂ ಪವು ಅಕರ್ತೃವಾದ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದನೆಂದೂ ಮನಗಾಣುವನು. ಅವನು ಆಗ ತನ್ನನ್ನು ಅಕರ್ತನೆಂದು ತಿಳಿಯುವದರಿಂದಲೇ ಈ ಲೋಕದ ಮತ್ತು ಪರಲೋಕದ ಸುಖಗಳನ್ನು ಗಳಿಸುವ ಯಾವ ಉದ್ಯೋಗ ಗಳಿಗೂ ಕೈಹಾಕದೆ ಇರುವನು. ಹೀಗೆ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ಸ್ಥಲವೆಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇರುವದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವೂ ಉಂಟು. 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಬೃಹಸ್ಪತಿಸವನದಿಂದ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾ ಡಲಿ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೇ ತಕ್ಕವನೇ ಹೊ ರತು ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದ ಉಳಿದವರಲ್ಲ. 'ಕ್ಷತ್ರಿಯನು ರಾಜ ಸೂಯಯಾಗದಿಂದ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡಲಿ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕ್ಷತ್ರಿಯನೇ ತಕ್ಕವನೇ ಹೊರತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮೊದಲಾದ ಉಳಿದವರಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಗೌಣಾತ್ಮ, ಮಿಥ್ಯಾತ್ಮ, ಮುಖ್ಯಾತ್ಮ— ಇವರಿಗೂ ಒಂದೊಂದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯತ್ವವು ಬರುವ ವ್ಯವಸೆ ಇರುವದು. ಯಾವ ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವ ಆತ್ಮನು ಮುಖ್ಯವೋ ಆಯಾ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅವನ ಮೇಲೆಯೇ ಅತಿಶಯವಾದ ಪ್ರೀತಿ ಇರುವದು; ಅವನಿಗೆ ಉಪಕಾರಕರಾದ ಉಳಿದವರ ಮೇಲೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಪ್ರೀತಿ ಇರುವದು. ಮುಖ್ಯಾತ್ಮನೂ ಅಲ್ಲದೆ ಅವ ನಿಗೆ ಉಪಕಾರಕವೂ ಅಲ್ಲದೆ ಇವೆರಡಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅತಿಪ್ರೀತಿಯೂ ಇಲ್ಲ; ಪ್ರೀತಿಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಆ ಹೊರತಾದ ವಸ್ತು ಉಪೇಕ್ಷಿಸತಕ್ಕದ್ದೆಂದೂ ದ್ವೇಷಿಸತಕ್ಕದ್ದೆಂದೂ ಎರಡು ಬಗೆ: ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಿರುವ ಹುಲ್ಲು, ಬೆಂಕಿ, ಚೆಂದಿ-ಮೊದಲಾದ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬರದವುಗಳು ಉಪೇಕ್ಷಿಸತಕ್ಕವುಗಳು; ತನಗೆ ಗಾಸಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಂಥ ಹುಲಿ, ಹಾವು, ಚೇಳು-ಮೊದಲಾದವುಗಳು ದ್ವೇಷಿಸತಕ್ಕವುಗಳು. ಹೀಗೆ ಅತಿಪ್ರೀತಿಗೆ ಪಾತ್ರನಾದ ಮುಖ್ಯಾತ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯಪ್ರೀತಿಗೆ ಪಾತ್ರರಾದ ಅವನ ಸಹಕಾರಿಗಳು, ಉಪೇಕ್ಷಿಸತಕ್ಕ ಹುಲ್ಲು ಮೊದಲಾದವುಗಳು, ದ್ವೇಷಿಸತಕ್ಕ ಹುಲಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳು-ಎಂದು ವಸ್ತುಗಳು ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅತಿಪ್ರೀತಿಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯಪ್ರೀತಿಯೂ ದ್ವೇಷವೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಇಂಥಿಂಥ ವಸ್ತುಗಳ ಮೇಲೆಯೇ ಎಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಆಯಾ ವಸ್ತುಗಳ ಕಾರ್ಯಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಅತಿಪ್ರೀತಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳುಂಟಾಗುವವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನೋಡಿ: ಹುಲಿಯು ಗರ್ಜಿಸುತ್ತ ಬಾಯಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಎದುರಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತಿಂದು ಹಾಕುವದೆಂಬ ಭಯದಿಂದ ದ್ವೇಷಿಸುವದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದ್ದಾಗುವದು; ಅದೇ ಹುಲಿಯೇ ಎಲ್ಲಿಯೋ ದೂರದಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರೆ ಉಪೇಕ್ಷಿಸುವದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದ್ದಾಗುವದು; ಅದೇ ಹುಲಿಯೇ ಚಿಕ್ಕಂದಿನಿಂದ ತನ್ನ ಹತ್ತಿರ ಬೆಳೆದದ್ದಾದರೆ ತನಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿ ಆಟಪಾಟಗಳಿಂದ ತನ್ನ ವಿನೋದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿ ಪ್ರೀತಿಸುವದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದ್ದಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತ ಹೋದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೇಗೆ ನೆಟ್ಟಗಿದ್ದೀತೆಂದು ಚಿಂತಿಸಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವಸ್ತು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಿಯವಾಗಿಯೋ ಅಪ್ರಿಯವಾಗಿಯೋ ಉಪೇಕ್ಷಿಸತಕ್ಕದ್ದಾಗಿಯೋ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವದೆಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಲಕ್ಷಣದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯುಂಟು. ಅದು ತನಗೆ ಬೇಕೆನಿಸುವಂಥದ್ದಾದಾಗ ಅದರ ಮೇಲೆ ಪ್ರೀತಿ; ಅದು ತನಗೆ ಬೇಡವೆನಿಸುವಂಥದ್ದಾದಾಗ ಅದರ ಮೇಲೆ ದ್ವೇಷ; ಆ ಎರಡು ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಅದರ ಮೇಲೆ ಉಪೇಕ್ಷೆ. ಒಟ್ಟು ತಾತ್ಪರ್ಯ

ವೇನೆಂದರೆ: ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ಅತಿಪ್ರಿಯನು; ಅವನಿಗೆ ಸಹಾಯಕ ವಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ಪ್ರಿಯ; ಅವೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಸೇರದ ಹುಲಿಯು ದ್ವೇಷಿಸತಕ್ಕದ್ದು, ಹುಲ್ಲುಕಡ್ಡಿಯು ಉಪೇಕ್ಷಿಸತಕ್ಕದ್ದು. ಹೀಗೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯುಂಟು. ಇದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯ ಬೆಂಬಲವೂ ಇದ್ದಂತಾಯಿತು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದು ಮೈತ್ರೇಯಿಬ್ರಾಹ್ಮಣವೊಂದೇ ಅಲ್ಲ; ಪುರುಷವಿಧಬ್ರಾಹ್ಮಣವೂ ಹೀಗೆಯೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ: ''ಯಾವ ವಸ್ತು ಮಗ, ಹಣ ಮತ್ತು ದೇಹ-ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಒಳಗಿರುವದೊ ಅದು ಮಗಗಿಂತಲೂ ಹಣಕ್ಕಿಂತಲೂ ದೇಹಕ್ಕಿಂತಲೂ ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಅತಿಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವದು.'' ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಗಳು ತೋರಿಸಿರುವ ವಿಚಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಳಗಿರುವ ಆನಂದರೂಪನಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಮುಖ್ಯಾತ್ಮನಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಮಗ ಮುಂತಾದ ಯಾರೂ ಅಲ್ಲ. ಆ ವಿಚಾರದೃಷ್ಟಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂದರೆ: ಐದು ಕೋಶಗಳನ್ನೂ ಆತ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ಒಳಗಿರುವ ಆನಂದಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವದು. ಆ ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೊಂದು ಹೆದ್ದಾರಿಯುಂಟು. ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ಗಾಢನಿದ್ರೆ-ಎಂಬೀ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಬರುವದೂ ಹೋಗುವದೂ ಯಾವದರಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವದೊ ಅದು ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ಬೆಳಗುವ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವು. ಈ ಮುಖ್ಯಾತ್ಮನಾದ ಸಾಕ್ಷಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಮುಂದೆ ಹೇಳಹೋಗುವ ಪ್ರಾಣ ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಹಣದವರೆಗಿನ ವಸ್ತುಗಳು ಮುಖ್ಯಾತ್ಮನಿಗೆ ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಹತ್ತಿರದವುಗಳಾಗಿರುವವೊ ಅಷ್ಟಷ್ಟು ಒಳಗಣವುಗಳೆನಿಸುವವು. ಅವು ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚು ಒಳಗಣವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೊ ಅಷ್ಟಷ್ಟು ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರೀತಿ ಹೆಚ್ಚು. ಹಣಕ್ಕಿಂತ ಮಗನು ಪ್ರಿಯನು. ಹೇಗೆಂದರೆ: ಮಗನಿಗೆ ಬಂದ ಕೇಡನ್ನು ಕಳೆಯುವದಕ್ಕಾಗಿ ತಂದೆಯು ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಹಣವನ್ನು ಸೂರೆಮಾಡುವನು. ಮಗನಿಗಿಂತ ದೇಹವು ಪ್ರಿಯವಾದದ್ದು. ಹೇಗೆಂದರೆ: ತನ್ನ ದೇಹವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ

ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಮಕ್ಕಳು ಮೊದಲಾದವರನ್ನು ಪರರ ಕೈಗೆ ಒಪ್ಪಿಸು ವದುಂಟು. ಶರೀರಕ್ಕಿಂತಲೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಪ್ರಿಯ. ಹೇಗೆಂದರೆ: ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಬಂದ ಬಾಧೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಶರೀರಕ್ಕಾಗುವ ವ್ಯಥೆಯನ್ನು ಸಹಿಸಲಾಗುವದು. ಇಂದ್ರಿಯ ಗಳಿಗಿಂತ ಪ್ರಾಣವು ಪ್ರಿಯ. ಹೇಗೆಂದರೆ : ಪ್ರಾಣವನ್ನುಳಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಹೋದರೂ ಹೋಗಲೆನ್ನುವರು. ಪ್ರಾಣಕ್ಕಿಂತಲೂ ಆತ್ಮನು ಅತಿಪ್ರಿಯನು. ಹೇಗೆಂದರೆ: ಪರಲೋಕ ದಲ್ಲಿ ತಾನು ಸುಖವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಯಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಬಿಡುವದುಂಟು. ಹೀಗೆ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಆತ್ಮನು ಅತಿಪ್ರಿಯ ನೆಂಬುವದು ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಅತಿಪ್ರೀತಿಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆಂಬುದನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಹೇಳಿರುವದು. ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೇ ಅತಿಪ್ರಿಯನೆಂ ಬುದೇ ಅದರ ನಿರ್ಣಯ. ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸುಳ್ಳಾಗಿಯೂ ಜಡವಾಗಿಯೂ ದುಃಖರೂಪವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಹೊರಗಣ ವಸ್ತು ಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪವೇ ಅತಿಪ್ರಿಯವೆಂ ಬುದು ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ; ಮಗ ಮೊದಲಾದ ಉಪಕಾರಕ ವಸ್ತುಗಳು ಅತಿಪ್ರಿಯವೆಂದೂ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಅವುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸು ವವನೆಂದೂ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಹೊರಗಣವಸ್ತುಗಳೇ ಅತಿಪ್ರಿಯಗಳೆಂದು ಶಿಷ್ಯನೂ ವಾದಿಸಬಹುದು; ಎದುರಾಳಿಯೂ ವಾದಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಶಿಷ್ಯನು ನಿಜವನ್ನು ತಿಳಿ ಯುವ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ವಾದಿಸುವನು; ಎದುರಾಳಿಯು ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾ ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಹಟದಿಂದ ವಾದಿಸುವನು. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಯು ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಂತೆಯೂ ಎದು ರಾಳಿಗೆ ಶಾಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವಂತೆಯೂ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳ ಬೇಕು. ಜ್ಞಾನಿಯು ಆ ಇಬ್ಬರನ್ನು ಕುರಿತು 'ನೀನು ಅತಿಪ್ರಿಯ

ವೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವ ಮಗನೇ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲವೂ ನಿನ್ನನ್ನು ಅಳಿಸುವವು.' ಎಂದು ಒಂದೇ ಮಾತಿನಿಂದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಿದನೆಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆ. ಈ ಉತ್ತರವನ್ನು ಆಲಿಸಿದ ಶಿಷ್ಯನು ತಾನು ಪ್ರಿಯವೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವದರಲ್ಲಿ ದೋಷವುಂಟೆಂದು ವಿವೇಕದಿಂದ ಅರಿಯುವನು. ಆ ವಿವೇಕದ ಬಗೆಯೇನೆಂದರೆ: 'ಮಗನು ತಾನು ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಮಕ್ಕಳಾಗಬೇಕೆಂದು ತಂದೆತಾಯಿಗಳು ವ್ರತ, ತೀರ್ಥಯಾತ್ರೆ, ಯಂತ್ರ, ಮಂತ್ರ-ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗಾಗಿ ಶರೀರದ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಸಹಿಸಿ ಹಣವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುವನು; ದೇವರನುಗ್ರಹದಿಂದ ತಾಯಿ ಬಸಿರಾದರೂ ಅವಳಿಗೆ ವೈ ಇಳಿಯುವಿಕೆ, ಹೆರಿಗೆಯ ನೋವು-ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಮೂಲಕ ಮಗನು ತಾಯಿತಂದೆಗಳಿಗೆ ಕಳವಳವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವನು; ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ದಾಟಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆಯೂ ಅವನು ಬಾಲಗ್ರಹ, ಶೀತವಾತ-ಮೊದಲಾದ ರೋಗಗಳಿಗೀಡಾಗಿ ತಾಯಿತಂದೆಗಳಿಗೆ ವ್ಯಥೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವನು. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ನಿವಾರಣೆಯಾಗಿ ಹುಡುಗನಾದ ಮೇಲೆ ಅವನು ಮಾತು ಕೇಳದವನಾಗಿ ತಂದೆತಾಯಿಗಳನ್ನು ಬಳಲಿಸುವನು; ಆಮೇಲೆ ಮುಂಜಿಯಾದರೂ ಅವನು ಓದು ಕಲಿಯದೆ ತಾಯಿತಂದೆಗಳ ಚಿಂತೆಗೆ ಕಾರಣನಾಗುವನು; ಅದೂ ಆಗಿ ಪಂಡಿತನಾದರೂ ಅವನು ಮದುವೆಯಾಗದೆ ಕಂಡಕಂಡವರ ಹೆಂಡಿರ ಮೇಲೆ ಕಣ್ಣುಹಾಕುತ್ತ ತಂದೆತಾಯಿಗಳಿಗೆ ಕೆಟ್ಟ ಹೆಸರನ್ನು ತರುವನು; ಮದುವೆಯಾದರೂ ಕೈಲಿ ಕಾಸಿಲ್ಲದವನಾಗಿ ಅವನು ತಾಯಿತಂದೆಗಳ ಕಣ್ಣೀರು ಹಾಕಿಸುವನು; ಒಂದು ಪಕ್ಷ ಹಣಗಾರನಾದರೂ ದುರ್ದೈವದಿಂದ ಅವನು ಸತ್ತರಂತು ತಂದೆತಾಯಿಗಳ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ ಮಗ ಮೊದಲಾದವರಿಂದ ದುಃಖವೇ ಹೊರತು ಸುಖವಿಲ್ಲ.' ಮೇಲೆ ಮಗನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ. ಹೆಂಡತಿ, ಗಂಡ, ಹಣ-ಮೊದಲಾದ ಹೊರಗಣ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಹೀಗೆ ವಿವೇಕದಿಂದ ದೋಷವನ್ನು ಕಂಡು ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ತಾನು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಿನಿಂದ ಇಟ್ಟಿದ್ದ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ತೊರೆದು ತನ್ನೊಳಗಣ ಆತ್ಮನೇ ಅತಿಪ್ರಿಯನೆಂದು ನಿಶ್ಚ

ಯಿಸಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಆವನನ್ನೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಶಿಷ್ಯನು ಗುರುವಿನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಆನಂದವನ್ನು ಪಡೆಯುವನು. ಇದುವರೆಗೆ ಗುರುವಿನ ಮಾತು ಶಿಷ್ಯನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಆದೇ ಮಾತು ಎದುರಾಳಿಗೆ ಶಾಪರೂಪವಾಗಿರುವದು. ಮಗನೇ ಮೊದಲಾದವರೇ ಅತಿಪ್ರಿಯರೆಂಬ ಹಟದಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನಿಯು ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನು ಹೊಂದಿಕೆಯಿಲ್ಲದ್ದಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತೇನೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮದ್ವೇಷದಿಂದಲೂ ಹೋರುವ ಎದುರಾಳಿಗೆ ರೌರವ ಮೊದಲಾದ ನರಕಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸವೂ ಪಶುಗಳಾಗಿಯೋ ಕ್ರಿಮಿಕೀಟಗಳಾಗಿಯೋ ಹುಟ್ಟೋಣವೂ ಮನುಷ್ಯನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಹೆಂಡಿರೂ ಮಕ್ಕಳೂ ಕೈಸೇರದೆ ಹೋಗೋಣವೂ ಬಡತನವೂ ಬೇನೆಯೂ ಬಾಧಿಸೋಣವೂ ಉಂಟಾಗುವದೆಂಬರ್ಥವನ್ನು ಆ ವಾಕ್ಯವು ಸೂಚಿಸುವದು. ಒಂದು ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳು ಹೇಗೆ ಆದಾವೆಂದು ತೋರಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು ಸಾಕ್ಷಾದ್ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪನು; ಅವನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಡೆಯನು; ಅವನು ಶಿಷ್ಯನಿಗಾಗಲಿ ಎದುರಾಳಿಗಾಗಲಿ ಯಾರಿಗೆ ಏನಾಗಲೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟರೂ ಅವರಿಗೆ ಅದೇ ಆಗುವದು. ಮಗನೇ ಮೊದಲಾದ ಹೊರಗಣ ವಸ್ತುಗಳೆ ಅತಿಪ್ರಿಯವೆಂದು ಕಪಿಮುಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯುವವನಾಗದೆ ತನ್ನ ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ—ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ತನ್ನೊಳಗಣ ಆತ್ಮನನ್ನೆ ಅತಿಪ್ರಿಯನೆಂದು ಯಾವಾಗಲೂ ಅವನನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಶಿಷ್ಯನೇ ಮೊದಲಾದವರಿಗೆ ಅತಿಪ್ರಿಯನಾದ ಆತ್ಮನು ಎದುರಾಳಿಯ ಅತಿಪ್ರಿಯನಾದ ಮಗನೇ ಮೊದಲಾದವರಂತೆ ಎಂದಿಗೂ ನಾಶವಾಗದೆ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಆನಂದರೂಪದಿಂದ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವನು. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು ಅತಿಪ್ರಿಯನಾದ್ದರಿಂದಲೆ ಪರಮಾನಂದಸ್ವರೂಪನು. ಹೇಗೆಂದರೆ: ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿ ಬೆಳೆಯುವದೊ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸುಖವು ಬೆಳೆಯುವದು. ಚಕ್ರವರ್ತಿ, ಮನುಷ್ಯ, ಗಂಧರ್ವ, ದೇವಗಂಧರ್ವ, ಪಿತೃದೇವತೆ, ಆಜಾನದೇವತೆ, ಕರ್ಮದೇವತೆ, ಇಂದ್ರ, ಬೃಹಸ್ಪತಿ, ಪ್ರಜಾಪತಿ, ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ-ಇವರ ಪದವಿಗಳೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು

ನೂರರಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಿಯಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಆನಂದವೂ ಒಂದ ಕ್ಕೊಂದು ನೂರರಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿರುವದೆಂದು ತೈತ್ತಿರೀಯಶ್ರುತಿಯೂ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಶ್ರುತಿಯೂ ಹೇಳುವವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರೀತಿಗೆ ಅತಿ ಶಯತ್ವ ಉಂಟಾದ ಹಾಗೆಲ್ಲ ಆನಂದಕ್ಕೂ ಅತಿಶಯತ್ವ ಉಂಟು.

ಆತ್ಮನ ಅತಿಪ್ರಿಯತ್ವವು ಕಾಣಬರದಿರುವದು (೭೩-೭೯)

ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುವಂತೆ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಆನಂದ ಸ್ವರೂಪನೂ ಆಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾತ್ತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ, ತಾಮಸ-ಎಂಬೆಲ್ಲ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಂತೆ ಆನಂದವೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವಾಗ ಹಾಗಾಗದೆ ಆನಂದವು ಸಾತ್ತ್ವಿಕ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಆನಂ ದಸ್ವರೂಪನಾಗಲಾರನೆಂದು ತೋರಬಹುದು. ಹಾಗಲ್ಲ. ದೀವಿಗೆಗೆ ಬಿಸಿಯೂ ಬೆಳಕೂ ಎರಡೂ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದ್ದರೂ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಬೆಳಕು ಮಾತ್ರ ಹರಡಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಹೊರತು ಬಿಸಿ ಹೇಗೆ ಹರಡಿಕೊ ಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೊ ಹಾಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಎಲ್ಲ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂ ಡರೂ ಆನಂದವು ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರಬಹುದು. ಜ್ಞಾನ, ಆನಂದ-ಎಂಬೆರಡು ಬೇರೆಬೇರೆಯಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಂಡ ಕಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಆನಂದವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೆಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸು ವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಗಂಧ, ರೂಪ, ರಸ, ಸ್ಪರ್ಶ- ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಗುಣಗಳಿದ್ದರೂ ಒಂದೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯವು ಒಂದೊಂ ದು ಗುಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವದೇ ಹೊರತು ಒಂದೇ ಇಂದ್ರಿಯವು ಎಲ್ಲ ಗುಣಗಳನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಜ್ಞಾನ, ಆನಂದ-ಎಂಬೆರಡೂ ಒಂದೇ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಜ್ಞಾನವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ; ಆನಂದವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ. ಗಂಧ, ರೂಪ-ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ಲಕ್ಷಣಗಳುಳ್ಳವುಗಳಾಗಿರುವಂತೆ ಜ್ಞಾನವೂ ಆನಂದವೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಲಕ್ಷಣದವುಗಳಲ್ಲದೆ ಒಂದೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಗಂಧ, ರೂಪ-ಮೊದಲಾದವು ಗಳನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದಾದರೂ ಚೈತನ್ಯವನ್ನೂ

ಆನಂದವನ್ನೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಅರಿಯುವದಕ್ಕಾಗಬಾರದೆಂದು ನೀನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವಪಾದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನವೂ ಆನಂದವೂ ಒಂದಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೊ ಅಥವಾ ಆದರ ಉಪಾಧಿಯಾದ ರಾಜಸತಾಮಸಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿಯೋ ? ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳುವದಾದರೆ ಹೂವಿನಲ್ಲಿ ಗಂಧ, ರಸ-ಮೊದಲಾದವುಗಳೂ ಒಂದಾಗಿಯೇ ಇರುವವು. ಹೇಗೆಂದರೆ: ನಾವು ಗಂಧವನ್ನು ತೊರೆಯಬೇಕಾದರೆ ರಸವನ್ನು ತೊರೆಯದಿರುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ರಾಜಸತಾಮಸಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲೆಂದರೆ ಗಂಧ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಘ್ರಾಣವೇ ಮೊದಲಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿರುವದರಿಂದ ಆ ಗಂಧ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಅರಿಯಬೇಕಾಗುವದೇ ಹೊರತು ಹೂವಿನಲ್ಲಿರುವ ಗಂಧ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಆನಂದವನ್ನೂ ಹೊರಗೆಡಹುವ ರಾಜಸತಾಮಸವೃತ್ತಿಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಆನಂದಕ್ಕೂ ಭೇದವೇ ಹೊರತು ಅವುಗಳ ಭೇದವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಗಂಧ, ರಸ-ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಹೂವಿನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದ್ದು ಬೇರೆಬೇರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಅರಿಯಲಾಗುವಂತೆ ಜ್ಞಾನವೂ ಆನಂದವೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದ್ದು ರಾಜಸತಾಮಸವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರುವವು. ಜ್ಞಾನವೂ ಆನಂದವೂ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಒಂದೇ ಆದರೂ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರುವದು. ಜ್ಞಾನವೂ ಆನಂದವೂ ಒಂದಾಗಿ ತೋರುವ ಸ್ಥಲವೂ ಉಂಟು. ಪುಣ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರ ಫಲವಾಗಿ ಸತ್ತ್ವಗುಣದ ಪರಿಣಾಮದ ರೂಪವಾದ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೂ ಆನಂದವೂ ಒಂದಾಗಿ ತೋರುವದು. ಆ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಲಸಿಲ್ಲದಿರುವದೇ ಅವೆರಡೂ ಒಂದಾಗಿ ತೋರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ರಜೋಗುಣದ ಪರಿಣಾಮವಾದ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಲಸಿರುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಅಂಶವು ಮಾತ್ರ ಕಾಣುವದೇ ಹೊರತು ಆನಂದದ ಅಂಶವು ಎದ್ದು ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಅವೆರಡೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯೆನಿಸುವವು. ಹೀಗೆ ಒಂದೊಂದಂಶವು

ಕಾಣದೆ ಹೋಗುವದೂ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಉಂಟು. ಹುಣಸೇಹಣ್ಣು ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಬಹಳ ಹುಳಿ. ಅದಕ್ಕೆ ಉಪ್ಪನ್ನು ಬೆರೆಸಿದರೆ ಆ ಹುಳಿಯು ಸ್ವಲ್ಪ ಮರೆಯಾಗುವದು. ಅದರಂತೆ ರಾಜಸವಾದ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆನಂದದ ಅಂಶವು ಮರೆಯಾಗುವದು.

ಯೋಗವೂ ವಿವೇಕವೂ ಸಮಾನ (೮೦-೯೦)

ಇರಲಿ. ಯೋಗವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಕಷ್ಟವಿಲ್ಲದೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನು ಅತಿಪ್ರಿಯನೆಂದರಿತರೂ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಸಾಧನವಾದ ಯೋಗವಿಲ್ಲದೆ ಬರೀ ವಿವೇಕದಿಂದಲೇ ಏನಾದೀತೆಂದು ವಿವೇಕವನ್ನು ಕಡಿಮೆಯದಾಗಿ ಭಾವಿಸಬೇಡ. ಯೋಗವೂ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನ; ವಿವೇಕವೂ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನ. ತನ್ನ ಆತ್ಮವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ವಿವೇಕದಿಂದ ಪಡೆಯುವ ಪದವಿಯು ಅದನ್ನು ಮನಗಾಣುವ ಸಾಧನವಾದ ಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡುವವರಿಗೂ ದೊರೆಯುವದೆಂದು ಸ್ಮೃತಿ ಇದೆ. ಆ ನ್ಯಾಯದಂತೆ ಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡುವವರು ಪಡೆಯುವ ಪದವಿಯು ಅದರ ಸಾಧನದ ಒಂದಂಶವಾದ ಆತ್ಮಾನಂದರೂಪವಾದ ವಿವೇಕವನ್ನು ಮಾಡುವವರಿಗೂ ದೊರೆಯುವದು. ಹೀಗೆ ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಫಲವಾದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕಾಗಿರುವಾಗ ಎರಡನ್ನೂ ಏಕೆ ಹೇಳಿತೆಂದು ಯೋಚನೆ ಬರಬಹುದು. ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಪ್ರಾಣವಾಯುವನ್ನೂ ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಬಿಗಿಹಿಡಿಯುವ ಯೋಗವು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಒಬ್ಬನಿಗೆ ವಿವೇಕದಿಂದ ತನ್ನ ಆತ್ಮವನ್ನು ಅನಾತ್ಮಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ತಿಳಿಯುವದು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಇದನ್ನರಿತೇ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಬೇರೆಬೇರೆ ಯೋಗ್ಯತೆಯವರಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಯೋಗಮಾರ್ಗ, ವಿವೇಕಮಾರ್ಗ-ಎಂಬೆರಡನ್ನೂ ಹೇಳಿರುವನು. ಸುಲಭವಾಗಿ ಸಾಗುವ ವಿವೇಕಮಾರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಕಷ್ಟದಿಂದ ಸಾಗುವ ಯೋಗಮಾರ್ಗವು ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದು ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ತೋರಬಹುದು. ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಯೋಗದಲ್ಲೇನು ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ? ಅದು ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನುಂ

ಟು ಮಾಡುವದೆಂದರೆ ವಿವೇಕಕ್ಕೂ ಯೋಗಕ್ಕೂ ಸ್ಮೃತಿಯು ಅದೇ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದು. ಇನ್ನು ಪ್ರೇಮ, ಹಗೆತನ-ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯೂ ಕೂಡ ವಿವೇಕಿಗೂ ಯೋಗಿಗೂ ಸಮಾನವೇ ಆಗಿರುವವು. ಆತ್ಮನು ಅತಿಪ್ರಿಯನೆಂದು ವಿಚಾರದಿಂದ ತಿಳಿಯುವ ವಿವೇಕಿಗೆ ಹೂ, ಗಂಧ, ಹೆಣ್ಣು-ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳು ತನಗೆ ಅನುಕೂಲಗಳೆಂಬ ಬುದ್ಧಿ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಪ್ರೀತಿಯೂ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಪ್ರತಿಕೂಲಗಳೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಹಗೆತನವೂ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಇದ್ದರೂ ಅವನು ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ತನ್ನ ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಗಾಸಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಹಾವು, ಚೇಳು-ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಮೇಲೆ ಹಗೆತನವನ್ನು ತೋರುವನೆಂದರೆ ಯೋಗಿಯ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುವದು. ಹಾವುಚೇಳುಗಳ ಮೇಲೆ ಹಗೆತನವನ್ನು ಮಾಡುವವನು ಯೋಗಿಯೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ನೀನು ಒಪ್ಪುವದಾದರೆ ಅಂಥವನು ವಿವೇಕಿಯೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ನಾವೂ ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಹಗೆತನ-ಇವುಗಳಿಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಸಮಾನರು. ಇವೆರಡು ಪಕ್ಷವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೂ ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳ ತೋರಿಕೆಯನ್ನೇ ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಅದೇ ಅದರ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯೆನ್ನುವದಾದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ಹೇಳು. ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳ ತೋರಿಕೆ ಇಲ್ಲದಿರುವದೆಂಬುದು ವ್ಯವಹಾರದಶೆಯಲ್ಲಿಯೊ? ಬೇರೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೊ? ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳ ತೋರಿಕೆಯು ಯೋಗಿಗೂ ಇರುವದು; ವಿವೇಕಿಗೂ ಇರುವದು. ಯೋಗಿಗೆ ಸಮಾಧಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳ ತೋರಿಕೆ ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ವಿವೇಕಿಗೆ ವಿವೇಕಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳ ತೋರಿಕೆ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ ನೋಡಿದರೂ ಯೋಗಿಯದೇನೂ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ ಇಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಲಯವಾಗಿರುವ ಯೋಗಿಗೆ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳ ತೋರಿಕೆ ಇಲ್ಲದಿರುವಂತೆ ಮನಸ್ಸು ಲಯವಾಗಿಲ್ಲದ ವಿವೇಕಿಗೆ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳ ತೋರಿಕೆ ಹೇಗೆ ಇಲ್ಲದೆಹೋದೀತೆನ್ನುವೆಯೊ? ಅದನ್ನು ಅದ್ವೈತಾನಂದವೆಂಬ ಮುಂ

ದಿಸ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ವಿವೇಕಿಯು ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಯಾವಾಗಲೂ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ಆನಂದವನ್ನೆ ಅನುಭವಿಸುವದರಿಂದ ಅವನು ಯೋಗಿಯೇ ಆದಂತಾಯಿತೆಂದು ನೀನು ಹೇಳುವದಾದರೆ ಅವನನ್ನು ಯೋಗಿಯೆಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಾದರೂ ನೀನು ಸಂತೋಷವನ್ನು ಹೊಂದು ಮತ್ತು ಅವನಂತೆ ಶ್ರವಣ, ಮನನ-ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಏಳಿಗೆಯನ್ನು ಪಡೆ. ತಮ್ಮ ಆನಂದವನ್ನು ತಿಳಿಯಬಯಸುವವರಲ್ಲಿ ಮಂದಬುದ್ಧಿಗಳಾದವರಿಗೆ ತಿಳಿಯಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವೆಂಬ ಪ್ರಕರಣದ ಈ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಅತಿಪ್ರಿಯನೆಂದು ಮುಖ್ಯಾತ್ಮನನ್ನು ಗೌಣಾತ್ಮನಿಂದಲೂ ಮಿಥ್ಯಾತ್ಮನಿಂದಲೂ ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ತಿಳಿಸಲಾಯಿತು.

೧೩—(ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದಲ್ಲಿ) ಅದ್ವೈತಾನಂದ

ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ (೧-೧೦)

ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದ, ವಿದ್ಯಾನಂದ, ವಿಷಯಾನಂದ-ಎಂದು ಆನಂದದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಬಗೆಗಳೆಂದು ಹೇಳಿ ಮೊದಲನೆಯದಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟು ಅದು ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಯೋಗದಿಂದ ದೊರೆಯುವದೆಂದು ಯೋಗಾನಂದವೆಂಬ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಒಂದನೆಯದಾಗಿಯೂ ಅನಾತ್ಮಗಳಿಂದ ಮುಖ್ಯಾತ್ಮನನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿಯುವದರಿಂದಲೂ ದೊರೆಯುವದೆಂದು ಆತ್ಮಾನಂದವೆಂಬ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಎರಡನೆಯದಾಗಿಯೂ ಹೇಳಿದೆವು. ಈ ಎರಡನೆಯ ಆತ್ಮಾನಂದದಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾತ್ಮ, ಗೌಣಾತ್ಮ-ಮೊದಲಾದ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳೂ ಕಾಣಬರುವದರಿಂದ ಇದರಿಂದಲೂ ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಆತ್ಮನ

ಅರಿವು ಹೇಗೆ ಆದೀತೆಂಬ ಸಂಶಯವನ್ನು ಕಳೆಯುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈಗ ಅದ್ವೈತಾನಂದವೆಂಬ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಮೊದಲುಮಾಡುವೆವು. ಈ ಸಂಶಯದ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ತೈತ್ತಿರೀಯಕಶ್ರುತಿಯು ತಾನೇ ಹೇಳಿರುವದು. ಆಕಾಶವನ್ನು ಮೊದಲುಮಾಡಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ದೇಹದ ವರೆಗಿರುವ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಆನಂದದಿಂದಲೆ ಹೊರಬಿದ್ದದ್ದಾಗಿ ಆನಂದಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತನ್ನ ಸ್ವಂತವಾದ ಇರುವಿಕೆ ಇಲ್ಲದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಾನಂದವೂ ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂಬುದು ಆ ಶ್ರುತಿಯ ಉಪದೇಶ. ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಆತ್ಮನಿಂದ ಹೊರಬಿತ್ತೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಿರುವಾಗ ಅದು ಆನಂದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಮಾತು ಹೇಗೆ ಹೊಂದೀತೆಂದು ತೋರಬಹುದು. ತೈತ್ತಿರೀಯಕಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಆನಂದದಿಂದಲೆ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದೂ ಆನಂದಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವದೆಂದೂ ಕೊನೆಗೆ ಆನಂದದಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದಾಗುವದೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ, ಗಡಿಗೆಯು ಮಣ್ಣಿಗಿಂತ ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೊ ಹಾಗೆ, ಜಗತ್ತು ಆನಂದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಕುಂಬಾರನಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದ ಗಡಿಗೆಯು ಕುಂಬಾರಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವಂತೆ ಆನಂದದಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದ ಜಗತ್ತು ಆನಂದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಏಕಿರಬಾರದೆಂದು ಸಂಶಯಗೊಳ್ಳಬಾರದು. ಗಡಿಗೆಗೆ ಕುಂಬಾರನು ಹೇಗೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೊ, ಎಂದರೆ ಹೊರಗೇ ಉಳಿಯುವ ಸಾಧನವೊ, ಹಾಗೆ ಆನಂದವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವಲ್ಲ; ಮಣ್ಣು ಗಡಿಗೆಗೆ ಹೇಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೊ, ಎಂದರೆ ತಾನೇ ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವದೊ, ಹಾಗೆ ಆನಂದವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣ. ಕುಂಬಾರನು ಗಡಿಗೆಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣನೇಕಲ್ಲವೆಂದರೆ: ಗಡಿಗೆಯು ಕುಂಬಾರನಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದರೂ ಕುಂಬಾರನು ಗಡಿಗೆಯ ಇರುವಿಕೆಗೆ ಆಧಾರನೂ ಅಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಕೊನೆಗೆ ಗಡಿಗೆಯೊಡನೆ ಒಂದಾಗುವ ಜಾತಿಯವನೂ ಅಲ್ಲ. ಅವನು ಗಡಿಗೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ. ಮಣ್ಣು ಹಾಗಲ್ಲ. ಅದು ಗಡಿಗೆಯ ಇರುವಿಕೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವದು; ಮತ್ತು ಗಡಿಗೆ

ಗಿಂತ ಬೇರೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವದು. ಅದರಂತೆ ಆನಂದವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣ. ಆ ಉಪಾದಾನವು ವಿವರ್ತ, ಪರಿಣಾಮ, ಆರಂಭಕ-ಎಂದು ಮೂರು ಬಗೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮ ಮತ್ತು ಆರಂಭಕ-ಎಂಬೆರಡೂ ನಿರವಯವವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಕೂಡುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಆನಂದವು ವಿವರ್ತೋಪಾದಾನವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಒಂದರಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಹುಟ್ಟುವದೆಂದು ತಾರ್ಕಿಕರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಹೇಳುವರು. ನೂಲಿನಿಂದ ಬಟ್ಟೆ ಹುಟ್ಟುವದೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ನೂಲು ಸಣ್ಣದು; ಬಟ್ಟೆ ದೊಡ್ಡದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವೆರಡೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯೇ ಇಷ್ಟೆ. ಇಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡದಕ್ಕೆ ಸಣ್ಣದು ಆರಂಭಕವೆಂಬ ಉಪಾದಾನ. ಹಾಲು ಮೊಸರಾಗುವಂತೆಯೂ ಮಣ್ಣು ಗಡಿಗೆಯಾಗುವಂತೆಯೂ ಬಂಗಾರವು ಹತ್ತೊಂಟಿ (ಕಿವಿಯ ಒಡವೆ)ಯಾಗುವಂತೆಯೂ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಾಗುವ ವಸ್ತು ಪರಿಣಾಮಿಯೆಂಬ ಉಪಾದಾನ. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಕರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹಿಡಿಯುವರು. ಹಗ್ಗವು ತಾನು ಇರುವಂತೆ ಇದ್ದು ಹಾವಾಗಿ ಕಾಣುವಂತೆ ತಾನಿರುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಬಿಡದೆ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ತೋರಿಕೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ವಸ್ತು ವಿವರ್ತವೆಂಬ ಉಪಾದಾನ. ಈ ಉಪಾದಾನವು ನಿರವಯವವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ತಲೆದೋರಬಹುದು. ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಹೇಳಿದ ಹಗ್ಗವು ಅವಯವಗಳುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿ ನಿರವಯವನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಹೇಗೆ ವಿವರ್ತೋಪಾದಾನನಾದಾನೆಂದು ಸಂಶಯ ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ವಿವರ್ತವು ನಿರಂಶವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಆಗುವದುಂಟು. ಆಕಾಶವು ನಿರವಯವವಷ್ಟೆ. ಬಯಲೇ ಅದರ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದನ್ನರಿಯದ ದಡ್ಡರು ಅದು ಕೊಪ್ಪರಿಗೆಯಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಕಪ್ಪಗಿರುವದೆಂದೂ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟುವರು. ಹೀಗೆ ಅವಯವಗಳಿಲ್ಲದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಬಗೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟುವಂತೆ ಅವಯವಗಳಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿರುವದೆಂದು ಪಂಡಿತರು

ಒಪ್ಪಿರುವರು. ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಿದ್ದರೆ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಬಹುದೇ ಹೊರತು ಎರಡನೆಯದೆಂಬುದರ ಸೆಲೆಯೇ ಇಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟುವದು ಹೇಗೆಂಬ ಸಂಶಯವು ತಲೇ ಎತ್ತಬಹುದು. ಮಾಯೆಯೆಂಬ ಒಂದಾನೊಂದು ಶಕ್ತಿಯಿದೆ. ಅದು ತಾನು ಜಡವಾದರೂ ಚೈತನ್ಯದ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯದ ಬಲದಿಂದ ಆಗಲಾರದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಆಗಮಾಡುವದು. ಅದು ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯದಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟುವದು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮಣಿ, ಮಂತ್ರ, ಔಷಧ-ಇವು ಜಡಗಳಾಗಿದ್ದು ತಾವೇ ಏನನ್ನೂ ಮಾಡಲಾರವಾದರೂ ಇಂದ್ರಜಾಲಕನ ಆಶ್ರಯವು ದೊರೆತಾಗ ಅವು ಆಕಾಶದ ಅರಮನೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟುವದುಂಟು. ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟುವಿಕೆಯು ಆದರಂತೆ.

ಬ್ರಹ್ಮದ ಶಕ್ತಿಯು ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗದು (೧೧-೩೨)

ಬ್ರಹ್ಮದ ಶಕ್ತಿಯೆಂಬುವದೊಂದುಂಟೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಎರಡನೆಯದೊಂದುಂಟೆಂದ ಹಾಗಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಶಕ್ತಿಗೆ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಇರುವಿಕೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಇರುವಿಕೆಯೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಬೊಬ್ಬೆಯನ್ನೆಬ್ಬಿಸುವ ಅಗ್ನಿಯ ಶಕ್ತಿ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಲ್ಲ. ಅಗ್ನಿಯ ಸ್ವರೂಪವೆ ಬೊಬ್ಬೆಯನ್ನೆಬ್ಬಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: ಅಗ್ನಿಯ ಸ್ವರೂಪವಿದ್ದರೂ ಬೊಬ್ಬೆಯನ್ನೆಬ್ಬಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಣಿ, ಮಂತ್ರ, ಔಷಧಿ-ಇವುಗಳಿಂದ ತಡೆದಿಡುವದುಂಟು. ಅಗ್ನಿಯೂ ಆದರ ಶಕ್ತಿಯೂ ಒಂದೇ ಆದರೆ ಮಣಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಅಗ್ನಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ತಡೆದಿಡುವದಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅಗ್ನಿಯನ್ನೂ ಆದರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಒಂದೇ ಎಂದರೆ ಮಣಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಯಾವದರ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುವವೊ ಅದೇ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಶಕ್ತಿಯೆಂಬುದೊಂದಿರುವದೆಂದಾಯಿತು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅಗ್ನಿಯು ಗೋಚರವಾದಂತೆ

ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ಗೋಚರವಾಗದಿದ್ದರೂ ಅದು ಹೊರಹೊಮ್ಮಿಸಿದ ಬೊಬ್ಬೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಅದರ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಊಹಿಸಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಬೊಬ್ಬೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಹೊರಹೊಮ್ಮದೆ ಹೋದರೆ ಮಣಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ತಡೆಯುಂಟಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ತಡೆಯಿಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಬೊಬ್ಬೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಹೊರಹೊಮ್ಮದೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಶಕ್ತಿಯು ತನ್ನನ್ನುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ತೀರ ಬೇರೆಯೂ ಅಲ್ಲ; ಬೇರೆಯಲ್ಲದೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಅಗ್ನಿಶಕ್ತಿಯಂತೆ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತು ಎದ್ದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪರಮಾಣು ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಕಾರಣವೆಂಬ ವೈಶೇಷಿಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಹುರುಳಿಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಕಂಡ ಋಷಿಗಳು ಇನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಯಾವದು ಕಾರಣವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲಿಚ್ಛೆಯಿಂದ ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದವರಾಗಿ ತಮ್ಮೊಳಗೆ ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೆ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವ ಚೈತನ್ಯದ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಸತ್ತ್ವರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳ ಕಾರ್ಯಗಳಾದ ಸ್ಥೂಲಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ಅವಿತುಕೊಂಡಿರುವದನ್ನು ಕಂಡವರಾದರೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಆ ಶಕ್ತಿಯು ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯೆಂದೂ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯೆಂದೂ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಯೆಂದೂ ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಆ ಶ್ರುತಿಯು ತಿಳಿಸುವದು. ಹೀಗೆ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವದಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಎಂದಿಗೂ ಅಳಿಯದೆ ಎರಡನೆಯದೆಂಬುದಿಲ್ಲದ್ದಾಗಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ತುಂಬಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇಚ್ಛಾಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದೆಂದು ವಸಿಷ್ಠ ಮಹರ್ಷಿಗಳು ವಾಸಿಷ್ಠವೆಂಬ ತಮ್ಮ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವರು. ಅವರು ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ:

"ಈ ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವಾಗ ಯಾವ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ವಿವರ್ತವಾಗುವದೊ, ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲದ ಬೇರೆ ತೋರಿಕೆಯನ್ನು ತಾಳುವದೊ, ಆಗ ಆ ಶಕ್ತಿಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು. ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ದೇವತೆಗಳ, ಮನುಷ್ಯರ ಅಥವಾ ಪಶುಪಕ್ಷಿಗಳ ಶರೀರದ ರೂಪವನ್ನು

ತಾಳಿದಾಗ ಆ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಚಿಚ್ಛಕ್ತಿಯು (ಚೈತನ್ಯಶಕ್ತಿಯು) ಎದ್ದು ಕಾಣುವದು. ಹೀಗೆಯೆ ಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಾಡುವ ಶಕ್ತಿ, ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿರುವ ಶಕ್ತಿ, ನೀರಿನಲ್ಲಿ ನೆನಸುವ ಶಕ್ತಿ, ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಸುಡುವ ಶಕ್ತಿ, ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಬರಿದಾಗಿರುವ ಶಕ್ತಿ, ನಾಶವುಳ್ಳದ್ದರಲ್ಲಿ ನಾಶಶಕ್ತಿ-ಇವುಗಳು ಎದ್ದುಕಾಣುವವು. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಪೆಟ್ಟಿಯೊಳಗೆ ದೊಡ್ಡ ಹಾವು ಎದ್ದುಕಾಣದ್ದಾಗಿರುವಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಎದ್ದುಕಾಣದ್ದಾಗಿರುವದು. ಬೆಟ್ಟ, ನದಿ, ಊರು, ಕೇರಿ-ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಈ ದೊಡ್ಡ ಜಗತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮನೊಳಗೆ ಎದ್ದುಕಾಣದ್ದಾಗಿ ಹೇಗಿರುವದೆಂದು ಯೋಚನೆ ಯುಂಟಾಗಬಹುದು. ಹಣ್ಣು, ಎಲೆ, ಬಳ್ಳಿ, ಹೂ, ಕೊಂಬೆ, ಚಿಗುರು, ಬೇರು-ಮೊದಲಾದವುಗಳಿರುವ ದೊಡ್ಡ ಮರವು ಸಣ್ಣ ಬೀಜದಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣದ್ದಾಗಿ ಹೇಗಿರುವದೊ ಹಾಗೆ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಜಗತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಎದ್ದುಕಾಣದ್ದಾಗಿರುವದು. ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಬೀಜಗಳೂ ಇದ್ದರೂ ಆಯಾ ಭೂಗುಣವಿಶೇಷದಿಂದಲೂ ವಸಂತ ಮೊದಲಾದ ಕಾಲವಿಶೇಷದಿಂದಲೂ ಕೆಲಕೆಲವು ಬೀಜಗಳು ಮಾತ್ರ ಮೊಳಕೆಯಾಗುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಗಳೂ ಇದ್ದರೂ ಒಂದೊಂದರ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಒಂದೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಶಕ್ತಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವದು. ಯಾವಾಗಲೂ ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗುವವನಾಗಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವ ಆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಯಾವಾಗ ತನ್ನನ್ನಾಗಲಿ ಬೇರೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಸ್ವರೂಪ ವುಳ್ಳ ಅವಿದ್ಯಾಪರಿಣಾಮವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತಾಳುವನೊ ಆಗ ಅದು ಮನಸ್ಸೆನಿಸುವದು. ಹೀಗೆ ಮೊದಲು ಮನಸ್ಸು, ಆಮೇಲೆ ತಾನು ಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವೆನೆಂಬ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ, ಅದಾದ ಮೇಲೆ ತಾನು ಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವವನೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದಲೇ ಮುಂದುವರಿದ ಹದಿನಾಲ್ಕು ಲೋಕಗಳೆಂಬ ಜಗತ್ತಿನ ರಚನೆ-ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ಥಿತಿಯು ನೆಲೆಗೆ ನಿಂತಿತು. ಹೀಗೆ ಈ ಜಗತ್ತೆಂಬುದು ಬರೀ ಮನಸ್ಸಿನ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟು

ವಿಕೆಯಾದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದು ಒಬ್ಬ ಶ್ರೀಮಂತರ ಮನೆತನದ ಹುಡುಗನಿಗೆ ಒಬ್ಬ ದಾದಿಯು ಹೇಳಿದ ಕಥೆಯಂತೆ ಇದೆ. ಶ್ರೀಮಂತರ ಹುಡುಗನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಉಲ್ಲಾಸಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಒಬ್ಬ ದಾದಿಯು ಹೇಳಿದ ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಕಥೆಯೇನೆಂದರೆ :

'ಎಲೆ ಅರಸು ಮಗನೇ, ಒಂದಾನೊಂದು ಕಡೆ ಭಾಗ್ಯಶಾಲಿಗಳಾದ ಮೂವರು ಅರಸುಮಕ್ಕಳಿರುವರು; ಅವರಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರು ತಾಯಿ ಹೊಟ್ಟೆಯಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದವರೇ ಅಲ್ಲ; ಇನ್ನೊಬ್ಬನಂತು ತಾಯ ಬಸಿರನ್ನು ಹೊಕ್ಕವನು ಕೂಡ ಅಲ್ಲ; ಧರ್ಮಾತ್ಮರಾದ ಆ ಮೂವರೂ 'ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲದೂರು' ಎಂಬ ರಾಜಧಾನಿಯಲ್ಲಿರುವರು; ಒಳ್ಳೆ ಶುದ್ಧವಾದ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳ ಅವರು ಒಂದು ದಿನ ಆ ತಮ್ಮ ಊರಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದು ಆಕಾಶಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತ ಅಲ್ಲಿ ಹಣ್ಣುಗಳು ಗಿಟ್ಟಗಿಡಿದಿರುವ ಅನೇಕ ಮರಗಳನ್ನು ಕಂಡರು; ಆಗ ಬೇಟೆಯಾಡುವದಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿ ಆಯಾಸಗೊಂಡ ಆ ಅರಸುಮಕ್ಕಳು ಮೂವರೂ ಆ ಮರಗಳ ನೆಳಲಲ್ಲಿ ದಣಿವಾರಿಸಿಕೊಂಡು ನೀರಿಲ್ಲದ ಕೊಳಗಳಲ್ಲಿ ಮಜ್ಜನ ಮಾಡಿ ಬಾಯಾರಿಕೆಯನ್ನು ತೀರಿಸಿಕೊಂಡು ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತ ಆ ವನದ ನಡುವಣ 'ಮುಂದೆ ಹುಟ್ಟುವ ಊರು' ಎಂಬ ನಗರವನ್ನು ಕಂಡರು; ಅಲ್ಲಿ ಅವರು ಗೋಡೆಗಳಿಲ್ಲದ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ತಳವಿಲ್ಲದ ತಪ್ಪಲೆಗಳನ್ನು ತಂದು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ನವನ್ನು ಬೇಯಿಸಿ ಬಾಯಿಲ್ಲದ ಅನೇಕ ಹಾರುವರಿಗೆ ಹೊಟ್ಟೆತುಂಬ ಊಟಕ್ಕಿಟ್ಟು ತಾವೂ ಉಂಡು ಈಗಲೂ ಆ ಊರಲ್ಲಿ ಸುಖವಾಗಿದ್ದಾರೆ.'

ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳಿದ ಒಳ್ಳೆ ಕಥೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದ ಆ ಹುಡುಗನು ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಿಜವೆಂದು ತಿಳಿದನು. ಇದರಂತೆ ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದವರಿಗೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರದ ಕಲ್ಪನೆಯು ನಿಜವೆನಿಸುವದು.'' ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಅನೇಕ ಕಥೆಗಳಿಂದ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯ ಇರುವಿಕೆಯ ವಿವರವನ್ನು ವಸಿಷ್ಠಮಹರ್ಷಿಗಳು ಉತ್ತಮಾಧಿಕಾರಿಯಾದ ಶ್ರೀರಾಮಚಂದ್ರನಿಗೆ ಹೇಳಿರುವರು. ಆ

ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವೆವು. ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿರುವ ಶಕ್ತಿಯು ಅದರಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದ ಬೊಬ್ಬೆ ಮೊದಲಾದದ್ದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಅಗ್ನಿಗಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವಂತೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಈ ಶಕ್ತಿಯು ತನ್ನಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದಿರುವ ಜಗತ್ತಿಗಿಂತಲೂ ತನಗೆ ಬೆಂಬಲವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾದ ಸ್ವಭಾವದ್ದಾಗಿರುವದು. ಹೇಗೆಂದರೆ: ತನ್ನಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದ ಜಗತ್ತು ಹೊರಗೆ ಕಾಣುವಂಥದ್ದಾಗಿರುವಾಗ ತಾನು ಹೊರಗೆ ಕಾಣದ್ದಾಗಿರುವದು ; ತನಗೆ ಬೆಂಬಲವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿಜವಾದ ಇರುವಿಕೆಯು, ಅರಿವಿನ ಮತ್ತು ಆನಂದದ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿರುವಾಗ ತಾನು ಸುಳ್ಳಿನ, ಜಡತೆಯ ಮತ್ತು ದುಃಖದ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿರುವದು. ಮಣ್ಣಿನ ಶಕ್ತಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇರುವದು. ದೊಡ್ಡ ದುಂಡುಹೊಟ್ಟೆಯುಳ್ಳ ಗಡಿಗೆಯು ಮಣ್ಣಿನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದದ್ದಷ್ಟೆ. ಗಡಿಗೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ಐದು ಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಮಣ್ಣು ಆ ಶಕ್ತಿಯ ಆಶ್ರಯವು. ಶಕ್ತಿಯಾದರೊ ಆ ಗಡಿಗೆಗಿಂತಲೂ ಮಣ್ಣಿಗಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾದದ್ದು. ಮಣ್ಣಿನ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ದುಂಡು ಹೊಟ್ಟೆ ಮೊದಲಾದ ಗಡಿಗೆಯ ಧರ್ಮವೂ ಇಲ್ಲ ; ಆಶ್ರಯವಾದ ಮಣ್ಣಿನ ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮವೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯೂ ಇದರಂತೆ ಇರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಇದು ಇಂಥದ್ದೆಂದು ಚಿಂತಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗದ್ದಾಗಿರುವದು. ವಸ್ತುವಿನ ಶಕ್ತಿಯು ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದಾದರೆ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪದಂತೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಏಕೆ ಕಾಣಬಾರದೆಂದು ಯೋಚನೆಯುಂಟಾಗಬಹುದು. ಮಣ್ಣಿನ ಶಕ್ತಿಯು ಗಡಿಗೆ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೊರಬೀಳುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಕಾಣದೆ ಇರುವದು. ಹಾಲಿನಲ್ಲಿರುವ ಶಕ್ತಿಯು ಕಡೆತದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಎದ್ದುಕಾಣುವಂತೆ ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿರುವ ಶಕ್ತಿಯು ಕುಂಬಾರನ ಬಗೆಬಗೆಯ ಕೆಲಸಗಳಿಂದ ಗಡಿಗೆಯ ರೂಪವಾಗಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವದು.

ಆ ಶಕ್ತಿಯ ಕಾರ್ಯವೂ ಹಾಗೆಯೆ (೩೩-೫೩)

ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದದ್ದು ಶಕ್ತಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಭೇದವು ಕಾಣಬೇಕಾಗಿತ್ತೆಂದು ತೋರಬಹುದು. ದಡ್ಡರಾದ ಜನರು ದುಂಡುಹೊಟ್ಟೆಯಿಂದ ದಪ್ಪನಾಗಿ ಕಾಣುವ ಗಡಿಗೆಯನ್ನೂ ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳುಳ್ಳ ಮಣ್ಣನ್ನೂ ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದೆ ಒಂದುಮಾಡಿಕೊಂಡು ಗಡಿಗೆಯೆನ್ನುವವರಿಂದ ಭೇದವು ತೋರದೆ ಹೋಗಿರುವದು. ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ಗಡಿಗೆಯೆಂದದ್ದರಲ್ಲಿ ದಡ್ಡತನವೇನೆಂದರೆ: ಕುಂಬಾರನು ತನ್ನ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಡೆಸುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲಿದ್ದ ಮಣ್ಣು ಗಡಿಗೆಯಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಗಡಿಗೆಯೆನ್ನುವದು ದಡ್ಡತನ; ಆಮೇಲೆ ಅದು ದೊಡ್ಡಹೊಟ್ಟೆ ಮೊದಲಾದ ಆಕಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದಾಗ ಅದನ್ನು ಗಡಿಗೆಯೆನ್ನುವದು:ಒಪ್ಪುವದು. ನಿಜವಾಗಿರುವ ಗಡಿಗೆಯು ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗದ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದದ್ದೆನ್ನುವದು ಒಪ್ಪದ ಮಾತಾಗಿ ತೋರಬಹುದು. ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ನಿಜವಾದದ್ದೆನ್ನುವದೇ ತಪ್ಪು. ಮಣ್ಣಿನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದ ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ಮಣ್ಣಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗದ್ದರಿಂದ ಅದು ಮಣ್ಣಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೂ ಅಲ್ಲ; ಮಣ್ಣು ಮುದ್ದೆಯಾಗಿರುವಾಗ ಗಡಿಗೆಯು ಕಾಣುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗಡಿಗೆಯು ನಿಜವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಗಡಿಗೆಯು ಇಂಥದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರದ್ದಾದ್ದರಿಂದ, ಎಂದರೆ ಅದು ಮಣ್ಣಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಮಣ್ಣಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ್ದೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರದೆ ಇರುವದರಿಂದ, ಅದು ಇಂಥದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರದ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದದ್ದಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ಸರಿಯೆನಿಸುವದು. ಹೀಗೆ ಶಕ್ತಿಯೂ ಅದರಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದದ್ದೂ ಎರಡೂ ಇಂಥದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗದ ಮೇಲೆ ಒಂದನ್ನು ಶಕ್ತಿಯೆಂದೂ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಅದರಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದದ್ದೆಂದೂ ಹೇಳುವದೇಕೆಂದು ಯೋಚನೆಯುಂಟಾಗಬಹುದು. ಗಡಿಗೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿರುವಾಗ ಶಕ್ತಿಯೆನಿಸುವದು; ಅದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದ ಗಡಿಗೆಯೆನಿಸು

ವದು. ಇದರಂತೆಯೆ ಇಂದ್ರಜಾಲವನ್ನು ಮಾಡುವವನಲ್ಲಿರುವ ಯ
ಕ್ಷಿಣೀಶಕ್ತಿಯು ಅವನು ತನ್ನ ಮಣಿ, ಮಂತ್ರ-ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು
ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವದು;
ಅವುಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದಾಗ ಆಕಾಶದ ಅರಮನೆ ಮೊದಲಾದವು
ಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು. ದೊಡ್ಡ ದುಂಡುಹೊಟ್ಟೆ
ಮೊದಲಾದವುಗಳುಳ್ಳವುಗಳಾಗಿ ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದ ಗಡಿಗೆ ಮೊ
ದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ಮಾಯಾಮಯವಾದ್ದರಿಂದ ಸುಳ್ಳಾದವುಗಳೆಂದೂ
ಅವುಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾದ ಮಣ್ಣು ಮಾತ್ರ ನಿಜವಾದದ್ದೆಂದೂ ಛಾಂ
ದೋಗ್ಯಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವದು. ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದ ದೊಡ್ಡ
ಹೊಟ್ಟೆ ಮೊದಲಾದ ಆಕಾರವುಳ್ಳ ಗಡಿಗೆ ಮೊದಲಾದವು ಬರೀ ಮಾತು
ಮಾತ್ರವೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾದವುಗಳಲ್ಲವೆಂದೂ ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ
ಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾಗಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಬರೀ ಮಣ್ಣು
ಮಾತ್ರ ನಿಜವಾದದ್ದೆಂದೂ ಆ ಶ್ರುತಿಯ ಉಪದೇಶ. ಹೊರಬಿದ್ದವು
ಗಳು, ಅವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಶಕ್ತಿ, ಆ ಶಕ್ತಿಗೆ ಆಧಾರವಾದ ವಸ್ತು-
ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೇ ಎರಡು ಒಂದೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟ
ತಕ್ಕವುಗಳಾಗಿರುವವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಸುಳ್ಳು. ಮೂರನೆಯದು
ಆ ಎರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಆಯಾ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಕೊಂಡೇ ಇರುವದ
ರಿಂದ ನಿಜವಾದದ್ದು. ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದವುಗಳು ಸುಳ್ಳಾದವು
ಗಳೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಮೂರು ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ನಿಜವಾದ ರೂಪ
ಎಲ್ಲದೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದು ಒಂದನೆಯದು; ಹುಟ್ಟು, ನಾಶ-ಉಳ್ಳದ್ದಾ
ಗಿರುವದು ಎರಡನೆಯದು; ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ ಜನರ ಬಾಯಿಂದ ಹೆಸರು
ಹೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಮೂರನೆಯದು. ಮಾತಿಗೂ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥ
ವಾಗಿ ಬಳಸುವ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ: ಬಳ
ಸುವ ವಸ್ತು ನಾಶವಾದರೂ ಅದರ ಹೆಸರು ಜನರ ಬಾಯಲ್ಲಿದ್ದು
ಅದನ್ನು ಬೆಳಗುತ್ತಲೇ ಇರುವದು. ಹೀಗೆ ಬಳಸುವ ವಸ್ತು ಹೆಸರಿನಿಂದ
ಬೆಳಗಲಾಗುವದರಿಂದ ಆ ವಸ್ತು ಹೆಸರಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದು.
ಹೊರಬಿದ್ದ ಗಡಿಗೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ದಪ್ಪ, ದುಂಡು,

ಶಂಖದಂಥ ಕುತ್ತಿಗೆ-ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ರೂಪವೂ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ನಿಜವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: ಅವುಗಳಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವಿಲ್ಲ. ತಮಗಾಧಾರವಾದ ಮಣ್ಣಿದ್ದರೂ ಅವು ಕೆಡುತ್ತವೆ; ಮತ್ತು ಮಣ್ಣಿನಂತೆ ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ವಾದ ಸ್ವರೂಪವಿಲ್ಲದೆ ಜನರ ಬಾಯಿಂದ ಬರುವ ಮಾತು ಮಾತ್ರದ ಸ್ವರೂಪದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಗಡಿಗೆ ಮೊದಲಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೊರಬಿದ್ದಿರುವಾಗಲೂ ಹಾಗೆ ಹೊರಬೀಳುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೂ ಆ ಹೊರಬಿದ್ದವುಗಳೆಲ್ಲ ಕೆಟ್ಟು ಹೋದ ಮೇಲೆಯೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿದ್ದು ಅಳಿವಿಗೊಳಗಾಗದ ಮಣ್ಣು ನಿಜವಾದದ್ದೆನಿಸುವದು. ಹೀಗೆ ಹೊರ ಬಿದ್ದು ಕಾಣುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ಗಡಿಗೆಯೆಂದೂ ಆಕಾರವುಳ್ಳದ್ದೆಂದೂ- ಈ ಮೂರು ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಹೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತು ಅದರ ಮೂಲ ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೆನ್ನುವದಾದರೆ ನಿಜ ವಾದ ಹಗ್ಗವನ್ನರಿತೊಡನೆ ಸುಳ್ಳಾದ ಹಾವು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವಂತೆ, ನಿಜವಾದ ಮಣ್ಣಿನ ಅರಿವಾದೊಡನೆ ಸುಳ್ಳಾದ ಹೆಸರೂ ಆಕಾರವೂ ಹೋಗಿಬಿಡಬೇಕೆಂದು ತೋರಬಹುದು. ಅದು ನಮಗೆ ಇಷ್ಟವೆ. ಮೂಲಕಾರಣದ ಅರಿವಾಗಿ, ಹೊರಬಿದ್ದು ಕಾಣುವದೆನ್ನುವದೇ ಮೊದ ಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ನಿಜವಲ್ಲವೆಂದು ನೀನು ತಿಳಿದಾಗ ಅವೆಲ್ಲ ಹೋದವುಗಳೇ ನಿಜ. ಮೂಲಕಾರಣವಾದ ಕಪ್ಪೇಚಿಪ್ಪಿನ ಅರಿವಾದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೊರಬಿದ್ದು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಕಾಣದೆ ಹೋದಂತೆ ಮೂಲಕಾ ರಣವಾದ ಮಣ್ಣಿನ ಅರಿವಾದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೊರಬಿದ್ದು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದ ಗಡಿಗೆಯು ಏಕೆ ಕಾಣದೆ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ನೀನು ಕೇಳಬಹುದು. ಕಪ್ಪೇಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿ ಕಾಣುವಾಗ ಆ ಬೆಳ್ಳಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪೇ ಚಿಪ್ಪು ಎಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೂ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಕಪ್ಪೇಚಿಪ್ಪಿನ ಅರಿವಾಗುತ್ತಲೆ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಕಾಣದೆ ಹೋಗುವದು. ಗಡಿಗೆಯ ವಿಷಯ ಹಾಗಲ್ಲ. ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಗಡಿಗೆ ಹೊರಬಿದ್ದು ಕಾಣುವಾಗ ಆ ಗಡಿಗೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಣ್ಣು ಕೂಡಿಕೊಂಡೇ ಇರುವದರಿಂದ ಮಣ್ಣಿನ ಅರಿವಾದರೂ ಗಡಿಗೆಯು ಕಾಣುತ್ತಲೇ ಇರುವದು. ಕಾರ ಣವು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವಾಗ ಕಾರಣದ ಅರಿವಾದರೂ

ಕಾರ್ಯವು ಕಾಣುತ್ತಿರುವದು; ಕಾರಣವು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಲ್ಲದೆ ಇರುವಾಗ ಕಾರಣದ ಅರಿವಾದೊಡನೆ ಕಾರ್ಯವು ಕಾಣದೆ ಹೋಗು ವದು. ಹೀಗೆ ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ಒಂದು ತಿಳಿಗೊಳದ ದಡದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವಾಗ ಅವನ ನೆರಳು ಆ ತಿಳಿನೀರಿ ನಲ್ಲಿ ತಲೆಕೆಳಗಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಅವನು ನಿಜವಾಗಿ ತಲೆಕೆಳಗಾಗಿರು ವದೂ ಇಲ್ಲ; ತನ್ನ ನೆರಳು ತಲೆಕೆಳಗಾಗಿರುವದನ್ನು ನೋಡಿ ಅವನು ತಾನು ತಲೆಕೆಳಗಾಗಿರುವೆನೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಆ ದಡದ ಮೇಲಿನ ಮನುಷ್ಯನಂತೆ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿರುವ ಮನುಷ್ಯನು ನಿಜವೆಂದು ಯಾರೂ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಆ ನೆರಳು ತಲೆಕೆಳಗಾಗಿ ತೋರುತ್ತಲೆ ಇರುವದು. ಹೀಗೆ ಮೂಲ ಕಾರಣದ ಅರಿವಿನಿಂದ ಕಾರ್ಯವು ಹೋಗುವದೆಂಬುದು ಅದರ ಸತ್ಯತ್ವ ಬುದ್ಧಿಯು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟುವಿಕೆಯೆ ಹೊರತು ಕಾಣದೆ ಹೋಗುವಿಕೆಯಲ್ಲ. ಹೊರಬಿದ್ದು ಕಾಣುವದೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳೆಂದು ನಿಜವಾದರೆ ಅದ್ವೈತಾನಂದವು ಎದ್ದುಕಾಣುವದು. ಅದೇ ಅದ್ವೈತಿಗಳಿಗೆ ಆಗುವ ಲಾಭ. ಮಣ್ಣು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಗಡಿಗೆಯಾಗಿರುವದಾದರೆ ಮ ಣ್ಣಿನ ಅರಿವಾದೊಡನೆ ಗಡಿಗೆಯು ನಿಜವಾದದ್ದೆಂಬ ಬುದ್ಧಿ ಹಿಮ್ಮೆ ಟ್ಟಲೇ ಬೇಕು. ಮಣ್ಣು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಗಡಿಗೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವದೇ ಹೊರತು ಗಡಿಗೆಯೆಂಬುದೊಂದು ಬೇರೆ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ. ಮಣ್ಣು ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಗಡಿಗೆಯಾಗಿರುವದಕ್ಕೆ ವಿವರ್ತವೆಂದು ಹೆಸರು. ಮಣ್ಣು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಡದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಗಡಿಗೆಯು ಮಣ್ಣಿನ ಪರಿಣಾ ಮವೆಂದು ಯೋಚಿಸಬಾರದು; ಮೊದಲಿನ ರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವದು ಪರಿಣಾಮ. ಹಾಲು ತನ್ನ ರೂಪ ವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮೊಸರಾಗುವದು ಹಾಲಿನ ಪರಿಣಾಮ. ಮಣ್ಣು ಗಡಿಗೆಯಾದಾಗಲೂ ಚಿನ್ನವು ಹತ್ತೊಂಟಿಯಾದಾಗಲೂ ಅವು ತಮ್ಮ ರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಗಡಿಗೆಯು ಮಣ್ಣಿನ ವಿವರ್ತ; ಹತ್ತೊಂಟಿಯು ಚಿನ್ನದ ವಿವರ್ತ. ಮಣ್ಣು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು

ಬಿಡದೆ ಗಡಿಗೆಯಾಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಗಡಿಗೆಯೊಡೆದು ಹೋದರೆ ಮಣ್ಣು ಕಾಣಬೇಕಾಗಿತ್ತೆಂದೂ ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಬೋಕಿಗಳು ಕಾಣುವವೆಂದೂ ಯೋಚಿಸುವದಾದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಮಣ್ಣಿನ ಸ್ವರೂಪವು ಬೋಕಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣದಿದ್ದರೂ ಆ ಬೋಕಿಗಳ ಪುಡಿಯಲ್ಲಿರುವದು. ಹತ್ತೊಂಟಿಯನ್ನು ಕರಗಿಸಿದರೆ ಚಿನ್ನವೇ ಆಗಿರುವದಂತು ಎಲ್ಲರೂ ಕಂಡದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಗಡಿಗೆಯು ಮಣ್ಣಿನ ವಿವರ್ತ; ಹತ್ತೊಂಟಿಯು ಚಿನ್ನದ ವಿವರ್ತ. ಹಿಂದೆ ಎಂಟನೆ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹಾಲು, ಮಣ್ಣು, ಬಂಗಾರ-ಈ ಮೂರನ್ನೂ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿ ಹೇಳಿ ಈಗ ಮಣ್ಣನ್ನೂ ಬಂಗಾರವನ್ನೂ ವಿವರ್ತವೆಂದಮೇಲೆ ಹಾಲೂ ಅದರ ಜೊತೆಗೇ ಸೇರಿದ್ದಾಯಿತೆನ್ನಬಾರದು. ಹಾಲು ಮೊಸರೆಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಾದ ಮೇಲೆ ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಸ್ವರೂಪವಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಜಾತಿಯವು ಬರೀ ಪರಿಣಾಮಿಗಳು ಮಾತ್ರ; ಮಣ್ಣು ಗಡಿಗೆಯಾಗಿಯೂ ಬಂಗಾರವು ಹತ್ತೊಂಟಿಯಾಗಿಯೂ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಾಗುವದರಿಂದ ಈ ಜಾತಿಯವು ಪರಿಣಾಮಿಗಳೂ ಆದರೂ ಇವು ತಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವದರಿಂದ ವಿವರ್ತವೆನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಅಡ್ಡಿ ಇಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಆರಂಭವಾದಿಗಳ ಮಾತು ಬೇರೆ. ಆರಂಭವಾದವನ್ನು ಹೇಳುವವರು ವೈಶೇಷಿಕರೇ ಮೊದಲಾದವರು. ಮಣ್ಣು ಕಾರಣದ ಆಕಾರದಿಂದಲೂ ಇರುವದಲ್ಲದೆ ಗಡಿಗೆಯ ಆಕಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದೆಂದು ಅದಕ್ಕೆ ದ್ವಿಗುಣವನ್ನು, ಎಂದರೆ ಎರಡು ರೂಪದಲ್ಲಿರುವದನ್ನು, ಹೇಳುವದಲ್ಲದೆ ಅವರು ಮಣ್ಣಿನ ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶಾದಿಗುಣಗಳೇ ಬೇರೆಯೆಂದೂ ಗಡಿಗೆಯ ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶಾದಿಗುಣಗಳೇ ಬೇರೆಯೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವರು. ಇದಲ್ಲದೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಗಡಿಗೆಯು ಕ್ಷಣಕಾಲ ಯಾವ ಗುಣವೂ ಇಲ್ಲದ್ದಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಕಾರಣಗಳಾದ ಪರಮಾಣುಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಳಿವಿಲ್ಲದವುಗಳೆಂದೂ ಅವರ ಮತ. ಇದೆಲ್ಲ ಶ್ರುತಿಗೆ ವಿರೋಧ. ವಿವರ್ತೋಪಾದಾನಕ್ಕೆ ಮಣ್ಣು ಮತ್ತು ಚಿನ್ನ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರುಣನ ಮಗನಾದ ಉದ್ದಾಲಕನೆಂಬ ಋಷಿಯು ಶ್ವೇತಕೇ

ತುವಿಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಕಬ್ಬಿಣದ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೊರಬಿದ್ದು ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳೆಷ್ಟುಂಟೊ ಅಷ್ಟೂ ಸುಳ್ಳಾದವುಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಒಂದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ತಿಳಿಯಬರುವದು (೫೪-೬೧)

ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಕಾರಣವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅರಿವಾದರೆ ಕಾರ್ಯವಾದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ಅರಿವೂ ಆದಂತಾಯಿತೆಂದು ಆ ಉದ್ದಾಲಕಋಷಿಯು ಹೇಳಿರುವನು. ನಿಜವಾಗಿರುವ ಮಣ್ಣು ಮೊದಲಾದ ಕಾರಣವಸ್ತುಗಳ ಅರಿವಾದರೆ ಸುಳ್ಳಾದ ಗಡಿಗೆ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಗಳ ಅರಿವು ಎಂತಾದೀತೆಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಆಧಾರವಾದ ಮಣ್ಣಿನೊಡನೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಆಕಾರವುಳ್ಳ ಗಡಿಗೆ ಮೊದಲಾದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಕಾರ್ಯಗಳೆಂದು ಜನರು ಹೇಳುವರು. ಹೀಗೆ ಮಣ್ಣೇ ಗಡಿಗೆಯಾಗಿ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂಬ ಕಾರಣದ ಅರಿವಿನಿಂದ ಗಡಿಗೆಯಲ್ಲಿರುವ ಮಣ್ಣು ನಿಜವಾದದ್ದೆಂಬ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ಗಡಿಗೆಯಲ್ಲಿರುವ ಮಣ್ಣು ನಿಜವಾದದ್ದೆಂಬ ಅರಿವಾದಂತೆ ರೂಪ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಸುಳ್ಳೆಂಬ ಅರಿವೂ ಆಗಬೇಕೆಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಾರದು. ಸುಳ್ಳಾದ ಅವುಗಳ ಅರಿವು ಆಗಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಸುಳ್ಳಾದ ಅವುಗಳ ಅರಿವಿನಿಂದ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾದದ್ದನ್ನು ತಿಳಿಯುವದೇ ಪುರುಷಾರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಮಣ್ಣು ಮೊದಲಾದ ಕಾರಣವಸ್ತುಗಳ ಅರಿವಿನಿಂದ ಗಡಿಗೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮಣ್ಣಿನ ಇರುವಿಕೆಯು ನಿಜವಾದದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಮಣ್ಣಿನ ಅರಿವಿನಿಂದ ಮಣ್ಣಿನ ಅರಿವು ಆಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವದರಿಂದ ಇದರಲ್ಲಿ ಮಾತಿನ ಚಮತ್ಕಾರವೇ ಹೊರತು ಅರ್ಥದ್ದೇನು ಚಮತ್ಕಾರವೆಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ನಿಜ. ಕಾರಣವಾದ ಮಣ್ಣಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಗಡಿಗೆ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ನಿಜವಾದ ಅಂಶವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ವಿವೇಕಿಗಳಿಗೆ ಇದೊಂದು ಚಮತ್ಕಾರವೆನಿಸದಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನರಿಯದವರಿಗೆ ಚಮತ್ಕಾರವೆನಿಸುವದನ್ನು ಯಾರು ತಪ್ಪಿಸಲಾದೀತು? ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕಾರ್ಯವು

ಬೇರೆಯೆಂಬ ಆರಂಭವಾದಿಗೂ ಕಾರಣವು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಳೆದು ಕೊಂಡು ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುವದೆಂಬ ಪರಿಣಾಮವಾದಿಗೂ ಈ ಯಾವ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಅರಿಯದೆ ಸುಮ್ಮನೆ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಸಾಗಿಸುತ್ತಿರುವ ಲೌಕಿಕನಿಗೂ ಕಾರಣವಾದ ಒಂದನ್ನರಿತರೆ ಕಾರ್ಯ ಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅರಿತಂತಾಯಿತೆಂಬ ಮಾತು ಚಮತ್ಕಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿ ಯೇ ಮಾಡುವದು. ಕಾರಣವಾದ ಒಂದನ್ನರಿತರೆ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅರಿತಂತಾಯಿತೆಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿ ಇರುವ ವೆಂದೂ ಕಾರಣದ ಅರಿವಿನಿಂದ ಅವುಗಳ ಅರಿವಾಗುವದೆಂದೂ ತೋ ರುತ್ತಿರುವಾಗ ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯದೆ ಕಾರಣವಾದ ಒಂದೇ ನಿಜವಾದದ್ದೆಂಬರ್ಥವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದದ್ದೇಕೆಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯ ಉದ್ದೇಶವು ಎರಡನೆಯದರ ಸೆಲೆ ಯಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಕಡೆಗೆ ಶಿಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಿರುಗಿಸುವದಕ್ಕಾ ಗಿಯೇ ಹೊರತು ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳ ಅರಿವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವದ ಕ್ಕಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಕಾರಣಜ್ಞಾನದ ಪರವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹಿಡಿದೆವು. ಒಂದು ಮಣ್ಣುಮುದ್ದೆಯ ಅರಿವಾದರೆ ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಸುಳ್ಳೆನಿಸಿ ಅವುಗಳ ಹಣೆಯ ಬರೆಹದ ಅರಿವಾಗುವಂತೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾದ ಒಂದು ಬ್ರಹ್ಮದ ಅರಿವಿನಿಂದ ಅದರಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ಜಗತ್ತೂ ಸುಳ್ಳೆಂಬ ಅರಿವಾಗುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಬ್ರಹ್ಮದ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವರೂಪ (೬೨-೭೮)

ಬ್ರಹ್ಮದ ಅರಿವಿನಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಅರಿವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವುಂಟಾಗುವದು. ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ. ಜಗ ತ್ತಿನ ಸ್ವರೂಪವು ಹೆಸರು ಮತ್ತು ಆಕಾರ. ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದವೆಂದು ಉತ್ತರತಾಪನೀಯ, ಮುಂಡಕ-ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರುಣನ ಮಗನಾದ

ಉದ್ದಾಲಕನು ಛಾಂದೋಗ್ಯಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಸದ್ರೂಪವೆಂದಿರುವನು; ಋಕ್ಶಾಖಾಧ್ಯಾಯಿಗಳು ಐತರೇಯಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞಾನವೆಂದಿರುವರು; ಸನತ್ಕುಮಾರನೆಂಬ ಗುರು ನಾರದನೆಂಬ ಶಿಷ್ಯನನ್ನು ಕುರಿತು ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಆನಂದವೆಂದಿರುವನು. ಹೀಗೆಯೇ ತೈತ್ತಿರೀಯ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳೂ ಹೇಳುವವು. ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರುತಿಯಿದೆ. "ಈ ಜೀವರೂಪದಿಂದ ದೇಹದೊಳಹೊಕ್ಕು ಹೆಸರುಗಳನ್ನೂ ಆಕಾರಗಳನ್ನೂ ನಾನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ" ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮವು ಯೋಚಿಸಿತೆಂದು ಶ್ರುತಿಯ ವಾಕ್ಯವಿದೆ. ದೇವತೆಗಳು, ಮರ, ಕಲ್ಲು, ಮನುಷ್ಯರು-ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ರೂಪಗಳನ್ನೂ ಹೊರಗೆಡಹಿದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಅವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಹೆಸರುಗಳನ್ನೂ ಇಟ್ಟು ಸುಖವಾಗಿರುವನೆಂದೂ ಶ್ರುತಿಯಿದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಈ ಜಗತ್ತು ಹೆಸರಿನಿಂದ ಮತ್ತು ಆಕಾರದಿಂದ ಎದ್ದುಕಾಣದ್ದಾಗಿತ್ತು. ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಮೇಲೆ ಹೆಸರುಗಳೂ ಆಕಾರಗಳೂ ಹೊರಬಿದ್ದವು. ಆ ಎದ್ದುಕಾಣದ್ದಾಗಿದ್ದದ್ದೆಂಬುವದು ಯಾವದೆಂದರೆ: ಇದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹೀಗೆಂದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗದಂಥದ್ದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿರುವ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಏನೊಂದು ಬದಲಾವಣಿಯನ್ನೂ ಹೊಂದತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಯಾವ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಬದಲಾವಣಿಯನ್ನೂ ಹೊಂದದ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯು ತಾನು ಬಹುಬಗೆಯಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ಆಕಾರವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ತಾಳಿತು. ಪರಮಾತ್ಮನು ಆ ಮಾಯೆಯನ್ನಾಳುವವನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಮಾಯೆಯ ಸಂಬಂಧಗೊಂಡ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಮೊದಲು ಹೊರಬಿದ್ದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ 'ಇದೆ, ಬೆಳಗುತ್ತಿದೆ, ಪ್ರಿಯವಾದದ್ದು'-ಎಂಬ ಮೂರು ರೂಪಗಳಿರುವವು. ಇಂಬುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವದೇ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ. ಮಾಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಆ ಸ್ವರೂಪವು ಸುಳ್ಳಾದದ್ದು; ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಬಂದಿರುವ 'ಇದೆ' ಮೊದಲಾದ ಮೂರು ರೂಪಗಳು ಸುಳ್ಳಾದವುಗಳಲ್ಲ. ಇಂಬುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವದು ಸುಳ್ಳೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿದೆ. ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಆ ಇಂಬು ಇರಲಿಲ್ಲ.

ಅದು ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ಹೋಗುವದರಿಂದ ಮುಂದೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಮೊದಲೂ ಆಮೇಲೆಯೂ ಇಲ್ಲದ್ದೆನ್ನುವದು ನಡುವೆಯೂ ಇಲ್ಲದ್ದೇ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳಿರುವನು. "ಅರ್ಜುನ, ಈ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಮೊದಲು ಹೆಸರಿನಿಂದ ಮತ್ತು ಆಕಾರದಿಂದ ಎದ್ದುಕಾಣದವುಗಳಾಗಿದ್ದವು; ನಡುವೆ ಅವು ಹೆಸರುಗಳನ್ನೂ ಆಕಾರಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದಿ ಎದ್ದುಕಾಣಬರುತ್ತಿರುವವು; ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅವು ಹೆಸರುಗಳನ್ನೂ ಆಕಾರಗಳನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಎದ್ದುಕಾಣದಂತೆಯೇ ಆಗುವವು." ಎಂಬುದು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಪರಮಾತ್ಮನ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಇರುವಿಕೆ, ಬೆಳಗುವಿಕೆ, ಪ್ರಿಯತ್ವ-ಎಂಬ ಈ ಮೂರೂ ನಿಜವಾದವುಗಳೆಂಬುದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಿದೆ. ಮಣ್ಣು ಗಡಿಗೆಯ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಹಿಂಬಾಲಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಈ ಮೂರು ರೂಪಗಳೂ ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳ ಆಕಾರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಹಿಂಬಾಲಿಸಿಕೊಂಡೇ ಇರುವವು. ಆಕಾಶವು ಪ್ರಲಯವಾದರೂ ಆ ಮೂರು ರೂಪಗಳೂ ತನ್ನ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ 'ನಾನು ಇದ್ದೇನೆ; ನಾನು ತೋರುತ್ತೇನೆ; ನಾನು ಪ್ರಿಯರೂಪನು'-ಎಂಬ ರೂಪದಿಂದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವವು. ಇರುವಿಕೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಕಾಣಬರದೆ ಇರಬಹುದು. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿರುವ ಇಂಬನ್ನು ಮರೆತಮೇಲೆ ಅಲ್ಲೇನು ತೋರುವದು? ಹೇಳು. ಏನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂಥ ಒಂದಾನೊಂದು ವಸ್ತುವಿರುವದೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಹಾಗಿರುವದರಿಂದಲೆ ಅದು ಸದ್ರೂಪ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಉದಾಸೀನತೆ ಇರುವದರಿಂದ ಅದು ಆನಂದರೂಪ. ನಮಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದೆಂದು ತೋರದಿರುವದನ್ನು ಆನಂದವೆಂದು ಕರೆಯುವದೆಂತೆಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಯಾವದು ಬೇಕಾದದ್ದೂ ಬೇಡವಾದದ್ದೂ ಅಲ್ಲವೊ ಅದು ನಿಜಾನಂದ. ಒಂದಾನೊಂದು ವಸ್ತು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದಾಗಿ ಕಂಡರೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹರ್ಷದ ಅಲೆ ಏಳುತ್ತದೆ; ಬೇಡವಾದದ್ದಾಗಿ ಕಂಡರೆ ದುಃಖದ ಅಲೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಅವೆರಡೂ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಆಗುವದು ನಿಜಾನಂದ. ಈ ನಿಜಾನಂದದಂತೆ ನಿಜದುಃಖವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ.

ನಿಜಾನಂದವೆಂಬುದು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವಂಥದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ಹರ್ಷವೇ ತೋರುತ್ತಿರಬೇಕು; ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮನಸ್ಸು ಕ್ಷಣಿಕವಾದ್ದರಿಂದ ಹರ್ಷಶೋಕಗಳೂ ಸಮಗೆ ಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವವು. ಹೀಗೆ ಜೀವರಲ್ಲಿ ಹೇಗೊ ಹಾಗೆ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವಿಕೆ, ತೋರುವಿಕೆ, ಪ್ರಿಯತ್ವ-ಇವು ಒಪ್ಪತಕ್ಕವುಗಳಾಗಿರುವವು. ಹೀಗೆಯೇ ವಾಯು ಮೊದಲುಗೊಂಡು ದೇಹದವರೆಗಿನ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆ ಮೂರು ರೂಪಗಳಿರುವವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ವಾಯು ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮಾತ್ರದ ಧರ್ಮಗಳೂ ಉಂಟು. ಸುಳಿದಾಟ, ಸೋಂಕು-ಇವೆರಡೂ ವಾಯುವಿನ ರೂಪ; ಸುಡುವದು, ಬೆಳಗುವದು-ಎಂಬೆರಡು ಅಗ್ನಿಯ ರೂಪ; ಒದ್ದೆಯಾಗುವದು ನೀರಿನ ರೂಪ; ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿರುವದು ಭೂಮಿಯ ರೂಪ—ಹೀಗೆ ಹಿರಿಯರು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿರುವರು. ಹೀಗೆಯೇ ಆಕಾಶ, ಔಷಧಗಳು, ಅನ್ನ, ಶರೀರಗಳು-ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮಾತ್ರದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ತಕ್ಕ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಊಹಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇರುವ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆಕಾರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವಿಕೆ, ಬೆಳಗುವಿಕೆ, ಪ್ರಿಯತ್ವ-ಈ ಮೂರೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಎರಡಿಲ್ಲ.

ಜಗತ್ತಿನ ಉಪೇಕ್ಷೆ (೭೯-೮೪)

ಹೆಸರುಗಳೂ ರೂಪಗಳೂ ಸುಳ್ಳಾದವುಗಳಾದರೆ ಅವು ತೋರುತ್ತಿರುವದಕ್ಕೇನು ಗತಿಯೆಂದರೆ: ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತವಾದ ಇರುವಿಕೆ ಇಲ್ಲದ ಅವು ಸಮುದ್ರದ ಅಲೆಗಳಂತೆ ತೋರಿ ಅಡಗುವವುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದವುಗಳೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಅವಕ್ಕೆ ಗತಿಯೆಂದು ವಿವೇಕದಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೆಸರುಗಳನ್ನೂ ಆಕಾರಗಳನ್ನೂ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದವುಗಳೆಂದರಿತರೆ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದರೂಪವಾಗಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾಣುವದು. ಅದನ್ನು ಕಂಡ ವಿವೇಕಿಗಳು ಹೆಸರುಗಳನ್ನೂ ಆಕಾರಗಳನ್ನೂ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬರದವುಗಳೆಂದು ತಾವಾ

ಗಿಯೇ ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಕೈಬಿಡುವರು. ಹೀಗೆ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಉಪೇಕ್ಷೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅಷ್ಟಷ್ಟು ಬ್ರಹ್ಮವು ಗೋಚರವಾಗುವದು. ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವಾಗುವದೊ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವನು ಹೆಸರುಗಳನ್ನೂ ಆಕಾರಗಳನ್ನೂ ಕೈಬಿಡುವನು. ಹೀಗೆ ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಅಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರೆ ತನ್ನ ಆತ್ಮವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಒಂದೆಂಬ ಅರಿವು ಗಟ್ಟಿಯಾಗುವದು. ಇಷ್ಟಾದೊಡನೆ ಆ ಮನುಷ್ಯನು ಬದುಕಿರುವಾಗ ಅವನ ಶರೀರವು ತನ್ನ ಪ್ರಾರಬ್ಧದಂತೆ ಹೇಗೆ ಇದ್ದರೂ ಅವನು ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳ ತೊಡಕನ್ನೆಲ್ಲ ಕಳಚಿಕೊಂಡವನಾಗುವನು. ಅದನ್ನೇ ಯುಕ್ತಿಗೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹಂಬಲಿಸುವದು, ಅದರ ವಿಷಯವನ್ನೆ ಹೇಳುವದು, ಅದನ್ನೆ ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ತಿಳಿಸುವದು, ಅದೊಂದರಲ್ಲಿಯೇ ಆಸಕ್ತನಾಗಿರುವದು- ಹೀಗಿರುವದನ್ನು ಪಂಡಿತರು ಬ್ರಹ್ಮಾಭ್ಯಾಸವೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಎಷ್ಟೋ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಬಹು ಆಳವಾಗಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳ ಹಂಬಲು ಒಮ್ಮೆ ಮಾಡಿದ ಜ್ಞಾನಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಹೇಗೆ ಬಿಟ್ಟುಹೋದೀತೆಂದು ತೋರಬಹುದು. ಬಹು ಕಾಲದವರೆಗೂ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಆದರದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಆ ಎರಡನೆಯುದರ ಹಂಬಲು ನಿಜವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟುಹೋಗುವದು.

ಬ್ರಹ್ಮವು ಮಾಯೆಯಿಂದ ಬಹುಬಗೆ (೮೫-೯೧)

ಏಕರೂಪವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಬಹುರೂಪವಾಗಿರುವ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಹೇಗೆ ಕಾರಣವಾದೀತೆಂದು ಸಂಶಯವು ತಲೆಯೆತ್ತಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವಿದೆ. ಏಕರೂಪವಾಗಿರುವ ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಗಡಿಗೆ ಮೊದಲಾದ ಬಹುರೂಪಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹುವ ಶಕ್ತಿ ಇರುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯಿದೆ. ಅದು ಸುಳ್ಳಾದ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವದು. ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿರುವ ಶಕ್ತಿಯು ನಿಜವಾದದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಬಹುರೂಪಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದಾದರೂ ಸುಳ್ಳಾದ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಅಂಥ ಕೆಲಸವೆಂತಾದೀತೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಶ

ಯು ವು ಏಳಬಹುದು. ನಿದ್ದೆಯನ್ನೂ ಕನಸನ್ನೂ ದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಆ ಸಂಶಯವೂ ಹೋಗುವದು. ಜೀವನಲ್ಲಿ ನಿದ್ರಾಶಕ್ತಿಯುಂಟಷ್ಟೆ. ಅದು ತಾನು *ಸುಳ್ಳಾದದ್ದಾದರೂ ಸುಳ್ಳಾದ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವಂತೆ ಸುಳ್ಳಾದ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯು ಸುಳ್ಳಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೊರಗೆಡವಬಹುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಜೀವನಲ್ಲಿರುವ ಸುಳ್ಳಾದ ನಿದ್ರಾಶಕ್ತಿಯು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗಿ ಕಾಣದಂಥ ಕನಸನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿರುವ ಸುಳ್ಳಾದ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗದಂತೆ ಸುಳ್ಳಾದ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹುವದು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಡೆವಳಿಕೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೊಂದಿಕೆಯಾದದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅನುಭವವಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನಾದ ತಾನು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಹಾರುತ್ತಿರುವದನ್ನೂ ತನ್ನ ಕತ್ತು ಕೊಯ್ದದ್ದನ್ನೂ ನೋಡುವನು. ಆ ತೋರಿಕೆ ಬರೀ ಒಂದೆರಡು ಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಇದ್ದರೂ ಎಷ್ಟೋ ವರ್ಷಗಳಾದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಸತ್ತ ಮಕ್ಕಳು ಮೊದಲಾದವರೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಇದು ಯೋಗ್ಯವೆಂಬ ಮತ್ತು ಇದು ಅಯೋಗ್ಯವೆಂಬ ನಿಯಮವೇ ಬಹುಕಡಿಮೆ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿ ತಾಯಾಗಬಹುದು ; ತಾಯಿ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಬಹುದು; ಆಳು ಅರಸಾಗಬಹುದು ; ಅರಸನು ಆಳಾಗಬಹುದು ; ಸೂರ್ಯನು ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಯಾವದು ಹೇಗೆ ಕಾಣುವದೊ ಅದೇ ಸರಿಯೆಂದು ತೋರುವದು. ಹೀಗೆ ನಿದ್ರಾಶಕ್ತಿಗೇ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೊಂದಿಕೆಇಲ್ಲದಂತೆ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟುವ ಶಕ್ತಿ ಇರುವಾಗ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಗೆ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಆಗದ ಇಂಥ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟುವ ಮಹಿಮೆ ಇರುವದೇನಾಶ್ಚರ್ಯ! ಮನುಷ್ಯನು ನಿದ್ದೆಮಾಡುವಾಗ ಆ ನಿದ್ರಾಶಕ್ತಿಯು ಬಹುಬಗೆಯ ಕನಸನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವಂತೆ ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದದ

---

*ಸುಳ್ಳಾದ ಕನಸಿಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ನಿದ್ರಾಶಕ್ತಿಯೂ ಸುಳ್ಳಾ

ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯು ಜಗತ್ತಿನ ಬಗೆಬಗೆಯ ರೂಪಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದು. ಆ ರೂಪಗಳು ಯಾವವೆಂದರೆ: ಆಕಾಶ, ಗಾಳಿ, ಅಗ್ನಿ, ನೀರು, ನೆಲ-ಎಂಬ ಭೂತಗಳು, ಇವುಗಳಿಂದ ಉಂಟಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ, ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಲೋಕಗಳು, ಆಯಾ ಲೋಕಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕ ಪ್ರಾಣಿಗಳು, ಕಲ್ಲು, ಮರ ಮೊದಲಾದವುಗಳು. ಹೀಗೆ ಹೊರಬಿದ್ದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಭೂತಗಳಿಂದಾಗಿರುವಾಗ ಕೆಲವು ಚೇತನವಾಗಿರುವದಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ಅಚೇತನವಾಗಿರುವದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವೇನಿರಬಹುದೆಂದು ಮನಸ್ಸು ತಿಳಿಯಲಿಚ್ಛಿಸಬಹುದು. ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯವು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅವು ಚೇತನಗಳೆನಿಸಿದವು ; ಪ್ರಾಣಗಳಿಲ್ಲದವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಚೈತನ್ಯದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಿಲ್ಲದೆ ಅವು ಜಡಗಳೆನಿಸಿದವು.

ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿನ ಸೋಂಕಿಲ್ಲದ್ದು. (೯೨-೧೦೫)

ಹಾಗಾದರೆ ಚೇತನ, ಜಡ-ಎಂಬ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳೋಣವೆಂದರೆ ಅದು ಕೂಡದು. ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಚೇತನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜಡಗಳಲ್ಲಿಯೂ 'ಇದೆ, ಬೆಳಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಿಯವಾದದ್ದು'—ಎಂಬ ರೂಪದಿಂದ ಸಮಾನವಾಗಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಚೇತನ, ಜಡ-ಎಂಬ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಅದು ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಅದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ತೋರುವ ಹೆಸರುಗಳೂ ಆಕಾರಗಳೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಬೇರೆಬೇರೆ. ಇವು ಮಾಯೆಯಿಂದಲೆ ಉಂಟಾದವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ಹೆಸರುಗಳೂ ಆಕಾರಗಳೂ ಬಟ್ಟೆಯ ಮೇಲೆ ಬರೆದ ಚೇತನಾಚೇತನಗಳ ಚಿತ್ರದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಇರುವವು. ಹೆಸರು, ಆಕಾರ—ಎಂಬೆರಡನ್ನೂ ಉಪೇಕ್ಷೆಮಾಡಿದರೆ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅರಿವಾಗುವದು. ತಿಳಿಗೊಳದ ದಡದಲ್ಲಿ ನಿಂತಿರುವವನಿಗೆ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ನೆರಳು ತಲೆಕೆಳಗಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಅದನ್ನು ತಾನೆಂದು ತಿಳಿಯದೆ ದಡದ ಮೇಲಿರುವ ದೇಹವನ್ನು ತನ್ನದೆಂದರಿಯುವಂತೆ ಮಾಯೆಯು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ ಹೆಸರುಗಳೂ

ಆಕಾರಗಳೂ ತೋರಿದರೂ ವಿವೇಕಿಯು ಅವುಗಳನ್ನು ಕಡೆಗಂಡು ಇರು ವಿಕೆ, ಬೆಳಗುವಿಕೆ, ಪ್ರಿಯ-ಈ ಮೂರುಸ್ವರೂಪದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅರಿವನ್ನು ಪಡೆಯುವನು. ಮನೋರಾಜ್ಯವು ತಂಡೋಪತಂಡವಾಗಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದರೂ ಅದು ಯಾವ ಕೆಲಸಕ್ಕೂ ಬಂದದ್ದಲ್ಲ ವೆಂದು ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಉಪೇಕ್ಷೆಮಾಡುವಂತೆ ವಿವೇಕಿಯಾದವನು ಬರೀ ತೋರಿಕೆಯ ಹೆಸರುಗಳನ್ನೂ ಆಕಾರಗಳನ್ನೂ ಉಪೇಕ್ಷೆಮಾಡ ಬೇಕು. ಮನೋರಾಜ್ಯವು ಒಮ್ಮೆ ಮನೇ ಕಟ್ಟಿದಂತೆ, ಒಮ್ಮೆ ಅರಸಾದಂತೆ, ಒಮ್ಮೆ ಆಳಾದಂತೆ, ಒಮ್ಮೆ ಪಂಡಿತನಾದಂತೆ, ಒಮ್ಮೆ ಪಾಮರನಾದಂತೆ-ಏರ್ಪಡುತ್ತಲೆ ಇರುವದು. ಹಿಂದೆ ಆದದ್ದು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಹೊರಗಣ ನಡೆವಳಿಕೆಯು ಹಣೆಯ ಬರೆಹವೆಲ್ಲ ಹೀಗೆಯೆ. ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳ ಬಾಳ್ವೆಲ್ಲ ಒಂದು ಗಳಿಗೆಯದೆ. ಪ್ರಾಯ ಬಂದಾಗ ಹುಡುಗತನವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮುಪ್ಪು ಬಂದಾಗ ಪ್ರಾಯವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಸತ್ತ ತಂದೆಯು ಮತ್ತೆ ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲ. ಹೋದ ದಿನವು ಮತ್ತೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಆಕಾಶದ ಅರಮನೆ ಮೊದಲಾದ ಮನೋರಾಜ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಏನು ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ ಯಿದೆ! ಆದ್ದರಿಂದ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳು ನಿಜವಾದವುಗಳೆಂದು ಎಷ್ಟುಮಾತ್ರವೂ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷೆಮಾಡುವದರಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಒಳಗೆ ನೆಲೆಗೆ ನಿಂತು ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದು. ಹೀಗೆ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಉಪೇಕ್ಷೆಮಾಡಿದರೆ ಜ್ಞಾನಿಯ ವ್ಯವಹಾರವೆಂತು ಸಾಗೀತೆಂದು ಯೋಚನೆಯುಂಟಾಗಬಹುದು. ತಲೆಯಮೇಲೆ ಇರುವ ಗಡಿಗೆಯ ಮೇಲೆಯೇ ಮನಸ್ಸನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಭ್ಯಾಸಬಲದಿಂದ ತಾಳಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ಕುಣಿಯುವವಳಂತೆ ಜ್ಞಾನಿಯಿಂದ ಲೋಕ ವ್ಯವಹಾರವು ಅಭ್ಯಾಸಬಲದಿಂದ ನಡೆಯುವದು. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಿಯು ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ಎಷ್ಟು ನೀರು ಹರಿದರೂ ಕೆಳಗಿರುವ ದೊಡ್ಡ

ಬಂಡೆಯು ಹೇಗೆ ಕದಲದೆ ಇರುತ್ತದೊ ಹಾಗೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಹೆಸರುಗಳ ನ್ನೂ ಆಕಾರಗಳನ್ನೂ ಭಾವಿಸಿದರೂ ಕೂಟಸ್ಥಬ್ರಹ್ಮರೂಪನಾದ ಜ್ಞಾನಿಯು ಅದರ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಅಖಂಡವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಖಂಡಖಂಡವಾದ ಜಗತ್ತು ಹೇಗೆ ತೋರುವದೆಂದು ಶಂಕೆಯುಂಟಾಗಬಹುದು. ತೂತಿಲ್ಲದ ಒಂದು ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯನೇ ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಹಗಳನ್ನೂ ನಕ್ಷತ್ರಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ದೊಡ್ಡ ಆಕಾಶವು ತೋರುವಂತೆ ಅಖಂಡವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಈ ಭೂತಾಕಾಶವು ತೋರುವದು. ಕಾಣಬರದೆ ಇರುವ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಜಗತ್ತು ಹೇಗಾಗುವದೆಂಬುದೊಂದು ಸಂಶಯವನ್ನು ನೀನು ಮುಂದೆ ತರಬಹುದು. ನಿನ್ನ ಸಂದೇಹವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಕನ್ನಡಿಯನ್ನು ನೋಡದೆ ಅದರೊಳಗಿರುವದನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುವದಕ್ಕಾಗದೊ ಹಾಗೆ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿಯದೆ ನಾಮರೂಪಗಳ ಅರಿವಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆಧಾರವು ತೋರದೆ ಅದನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿರುವ ವಸ್ತು ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡಿಯು ಸಾಕಾರವಾದ್ದರಿಂದ ಕಾಣಬಹುದೆಂದೂ ನಿರಾಕಾರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾಣಲಾರದೆಂದೂ ತೋರಬಹುದು. ಹೆಸರುಗಳೂ ಆಕಾರಗಳೂ ತೋರುವಾಗ ಅವು 'ಇದೆ, ಬೆಳಗುತ್ತದೆ, ಪ್ರಿಯ-ಎಂಬ ಮೂರುರೂಪಗಳನ್ನು ಮುಂದುಮಾಡಿಕೊಂಡೇ ತೋರುವವು. ಆ ಮೂರು ರೂಪಗಳೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಹೀಗೆ ಮೊದಲು ಆ ಮೂರುರೂಪಗಳು ಹೊಳೆದಾಗ ಆ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನೆಲೆಗೊಳಿಸಬೇಕು; ಮತ್ತೆ ಹೆಸರುಗಳ ಮತ್ತು ಆಕಾರಗಳ ಕಡೆಗೆ ಅದನ್ನು ಹರಿಯಗೊಡಬಾರದು. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಹೆಸರುಗಳೂ ಆಕಾರಗಳೂ ತೋರಿದರೂ, ಹಗ್ಗಕ್ಕೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ ಹಾವಿನ ಸೋಂಕಿಲ್ಲದಂತೆ, ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಹೆಸರುಗಳ ಮತ್ತು ಆಕಾರಗಳ ಸೋಂಕಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಹೆಸರುಗಳ ಮತ್ತು ಆಕಾರಗಳ ಅರಿವೆಲ್ಲ ಅಳಿದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಸುಳಿವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಮಾತ್ರವಾಗಿರುವದು. ಇದರ ಅರಿವಿನಿಂದ ಅದ್ವೈತಾನಂದವು ಉಕ್ಕಿ ಹರಿಯುವದು. ಈ

ಅದ್ವೈತಾನಂದದಲ್ಲಿ ಜನರು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವವರಾಗಲಿ. ಜಗತ್ತು ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೆಂಬ ಅರಿವಿನಿಂದ ಅದ್ವೈತಾನಂದವು ಉಂಟಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವ ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯು.

೧೪–(ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದಲ್ಲಿ) ವಿದ್ಯಾನಂದ

ವಿದ್ಯಾನಂದದ ಸ್ವರೂಪ (೧-೩)

ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ವಾಯುವನ್ನೂ ಹರಿದಾಡದಂತೆ ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ವೈಗೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದರ ಮೂಲಕವೂ ಪರಮಪ್ರಿಯನಾದ ಮುಖ್ಯಾತ್ಮನನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿಯುವದರ ಮೂಲಕವೂ ಹೆಸರುಗಳ ಮತ್ತು ಆಕಾರಗಳ ರೂಪವಾದ ಎರಡನೆಯದೆಂಬುದೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳೆಂದು ಗೊತ್ತುಮಾಡುವದರ ಮೂಲಕವೂ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಆಗುವ ವಿದ್ಯಾನಂದವು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗುವದು. ವಿಷಯಗಳ ಮೂಲಕವಾದ ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆದಾಗ ಕ್ಷಣಕಾಲ ಮನಸ್ಸು ಹರಿದಾಟವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸಾತ್ತ್ವಿಕವಾಗಿ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಆನಂದದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನು ಹೊಂದುವದರ ಮೂಲಕ ವಿಷಯಾನಂದವು ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿರೂಪವಾಗುವದಷ್ಟೆ. ವಿದ್ಯಾನಂದವು ಕೂಡ "ನೀನು ಬ್ರಹ್ಮನು" ಎಂಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಉಪದೇಶದಿಂದ "ನಾನು ಧನ್ಯನಾದೆನು" ಎಂಬ ರೂಪದಿಂದ ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿಯಾಗಿರುವದು. ಇದು ದುಃಖವಿಲ್ಲದಿರುವದು, ಬಯಕೆಗಳೆಲ್ಲ ತೀರುವದು, ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಮಾಡಿದವನಾದೆನೆನ್ನುವದು, ಪಡೆಯತಕ್ಕದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಪಡೆದವನಾದೆನೆನ್ನುವದು-ಹೀಗೆ ನಾಲ್ಕು ಬಗೆ.

ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಸ್ವರೂಪ (೪-೯)

ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಗೋಳಾಡಿಸುವ ದುಃಖಗಳು ಈ ಲೋಕದವುಗಳೆಂದೂ ಪರಲೋಕದವುಗಳೆಂದೂ ಎರಡು ಬಗೆ. ಈ ಲೋಕದ ಸಂಬಂಧವಾದ ದುಃಖಗಳೆಲ್ಲ ಹೋಗುವವೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಶ್ರುತಿಯೂ ಇರುವದು. ಅದು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ: "ಈ ನಾನು ಕೂಟಸ್ಥನು" ಎಂದು ಪುರುಷನು ತನ್ನನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಈ ಲೋಕದ ಅಥವಾ ಪರಲೋಕದ ಯಾವ ಸುಖವನ್ನು ಬಯಸಿಯಾನು? ಮತ್ತು ಯಾರ ಬಯಕೆಯನ್ನು ತೀರಿಸಲು ದುಡಿಯುವದರಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಶರೀರವನ್ನು ಬೇಗುದಿಗೊಳಿಸುವನು?" ಜೀವಾತ್ಮನೆಂದೂ ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆ. ಸ್ಥೂಲ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ, ಕಾರಣ-ಎಂಬ ಮೂರು ದೇಹಗಳನ್ನೆ ಚೈತನ್ಯಗಳೆಂದು ತಪ್ಪುತಿಳಿದಾಗ ಚೈತನ್ಯವು ಜೀವನೆನಿಸಿ ಸುಖದುಃಖಾನುಭವವನ್ನು ಮಾಡುವವನಾದನು. ಪರಮಾತ್ಮನು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಸ್ವರೂಪನು. ಅವನು ಹೆಸರುಗಳ ಮತ್ತು ಆಕಾರಗಳ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟುವಿಕೆಗೆ ಆಧಾರನಾಗಿ ತಾನೆ ಜೀವನ ಸುಖದುಃಖಸಾಧನವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿದನು. ಮೂರು ದೇಹಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಜೀವನನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಲೆ ಸುಖದುಃಖಾನುಭವವನ್ನು ಮಾಡುವವನೆಂಬ ಅವನ ಸ್ವರೂಪವು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟುವದು. ಸುಳ್ಳಾದ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಲೆ ಸುಖದುಃಖಸಾಧನವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ರೂಪವು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟುವದು. ಮೂರು ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ತಾನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ತಾಳಿ ಸುಖದುಃಖಾನುಭವವನ್ನು ಮಾಡುವವನೆನಿಸಿಕೊಂಡ ಜೀವನು ತನ್ನ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿ ಸುಖಸಾಧನಗಳನ್ನು ಬಯಸಿ ದೇಹವನ್ನು ಬೇಗುದಿಗೊಳಿಸುವನು. ಆ ಬೇಗುದಿಯ ಜ್ವರಗಳು ಮೂರುಶರೀರಗಳಲ್ಲಿರುವವೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಸ್ಥೂಲದೇಹದ ಜ್ವರಗಳು ಏಳುಧಾತುಗಳ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಿಂದ ರೋಗರೂಪದಲ್ಲಿರುವವು; ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರದ ಜ್ವರಗಳು ಬಯಕೆ, ಸಿಟ್ಟು - ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಬಂದು ಗಂಟುಬಿದ್ದದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತು

ಶಾಂತಿ, ದಾಂತಿ-ಮೊದಲಾದವು ಬರದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಎದ್ದು ಕಾಣು ವವು. ಮುಂದೆ ಬರುವ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಬೀಜವಾದ ವಾಸನೆ ಇರುವದೇ ಕಾರಣಶರೀರದ ಜ್ವರ.

ದುಃಖವಿಲ್ಲದಿರುವದು (೧೦-೧೭)

ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದ ಹೆಸರುಗಳಿಂದಲೂ ಆಕಾರಗಳಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಬೇರೆಮಾಡಿ ಜಗ ತ್ತನ್ನೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳೆಂದರಿತವನ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಸುಖಸಾಧನವಾದ ಎರಡನೆಯ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ನಿಜವಾದ ಇರುವಿಕೆಯುಳ್ಳದ್ದಲ್ಲವಾಗುವದರಿಂದ ಅವನು ಯಾವದನ್ನು ನಿಜವಾದದ್ದೆಂದು ತನ್ನ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ಬಯಸು ವನು ? ಆತ್ಮಾನಂದವೆಂಬ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಜೀವಾತ್ಮನ ನಿಜ ಸ್ವರೂಪವು ಕೂಟಸ್ಥಚೈತನ್ಯವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೂ ಯುಕ್ತಿಯಿಂ ದಲೂ ಅನುಭವದಿಂದಲೂ ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಂಡಮೇಲೆ ಸುಖದುಃಖಾ ನುಭವವನ್ನು ಮಾಡುವ ಸ್ವರೂಪವೇ ಇಲ್ಲವಾಗುವದರಿಂದ ಶರೀರಗ ಳಿಗೆ ಬೇಗುದಿ ಉಂಟಾಗುವದೆಂಬುದೆಲ್ಲಿಯ ಮಾತು ! ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಈ ಲೋಕದ ಸಂಬಂಧವಾದ ದುಃಖಗಳೆಲ್ಲ ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟುವವು. ಇನ್ನು ತಾನು ಪುಣ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿದವನಾಗದೆ ಪಾಪವನ್ನು ಮಾಡಿದವನಾದ್ದ ರಿಂದ ತನಗೆ ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕೇಡಾದೀತೆಂಬ ಚಿಂತೆಯೇ ಪರಲೋಕದ ಸಂಬಂಧವಾದ ದುಃಖ. ಜ್ಞಾನಿಯನ್ನು ಇದು ಬೇಗುದಿಗೊಳಿಸಲಾರ ದೆಂದು ಯೋಗಾನಂದವೆಂಬ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಆ ದುಃಖವೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ತನ್ನ ಪ್ರಾರಬ್ಧ ಕರ್ಮದ ವಿಷಯವಾದ ಚಿಂತೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಮುಂದೆ ತಾನು ಮಾ ಡುವ ಕರ್ಮಗಳ ವಿಷಯಕವಾದ ಚಿಂತೆ ಇರಬಹುದೆಂದು ಯೋಚಿಸ ಹೋದರೆ ತಾವರೆಯ ಎಲೆಗೆ ನೀರು ಅಂಟದಿರುವಂತೆ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಆಮೇಲೆ ಮಾಡುವ ಕರ್ಮಗಳು ಯಾವವೂ ಅಂಟುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವದು. ಇನ್ನು ಹಿಂದಿನಿಂದ ರಾಶಿಯಾಗುತ್ತ ಬಿದ್ದಿರುವ ಸಂಚಿತ ಕರ್ಮವೊಂದುಂಟಷ್ಟೆ. ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಿಬಿಡುವದರೊಳಗೆ ಅರಳೆಯು

ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿಯಾಗುವಂತೆ ಜ್ಞಾನಿಯ ಸಂಚಿತಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ಅವನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವವೆಂದು ಶ್ರುತಿ ಇರುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಅದರ ಚಿಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ: "ಧಗಧಗಿಸುವ ಬೆಂಕಿಯು ಕಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ಬೂದಿಮಾಡುವಂತೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಬೆಂಕಿಯು ಪುಣ್ಯಾಪಾಪರೂಪವಾದ ಎಲ್ಲ ಸಂಚಿತಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿಮಾಡುವದು. ಯಾರಿಗೆ ನಾನು ಮಾಡುವವನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವಿಲ್ಲವೋ ಯಾರ ಬುದ್ಧಿಯು ಪುಣ್ಯಾಪಾಪಗಳನ್ನು ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲವೋ ಅವನು ಈ ಜಗತ್ತನ್ನೆ ಕೊಂದರೂ ಕೊಲೆಗಾರನಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಕೊಲೆಯ ಫಲಕ್ಕೆ ಗಂಟುಬಿದ್ದವನಲ್ಲ." ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳ ಕೊಲೆ, ಕಳವು, ಮಕ್ಕಳ ಕೊಲೆ, ಇಂಥ ಇನ್ನು ಬೇರೆ ಪಾಪಗಳು-ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮಾಡಿದರೂ ಇವು ಜ್ಞಾನಿಗಾಗುವ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲಾರವು. ಪಾಪಿಗಳಿಗೆ ಪಾಪದ ಫಲವಾಗಿ ಮುಖಕ್ಕೆ ಕಪ್ಪು ಅಡರಿದಂತೆ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಮುಖದ ಕಾಂತಿ ಕೂಡ ಕುಂದುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಛಾಂದೋಗ್ಯಶ್ರುತಿ ಹೇಳುವದು.

ಬಯಕೆಗಳೆಲ್ಲ ತೀರುವದು (೧೮-೩೭)

ಜ್ಞಾನಿಗೆ ದುಃಖಗಳೆಲ್ಲ ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟುವವೆಂದು ಬೇರೆ ಶ್ರುತಿಗಳು ಹೇಳಿದಂತೆ ಅವನು ಎಲ್ಲ ಬಯಕೆಗಳನ್ನೂ ತೀರಿಸಿಕೊಂಡವನಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪನಾಗುವನೆಂದು ಐತರೇಯಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವದು. ಅವನು ಸವಿಯಾದೂಟವನ್ನುಂಡರೂ ಮನಸ್ಸು ಬಂದಂತೆ ಆಡಿದರೂ ಹೆಂಗಸರೊಡನೆ ಆನಂದಗೊಂಡರೂ ವಾಹನಗಳ ಮೇಲೆ ಏರಿ ವೈಭವದಿಂದ ಮೆರೆದರೂ-ಹೀಗೆ ಯಾವ ವಿಷಯಸುಖವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೂ ತನ್ನ ಶರೀರವನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ. ಅವನ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮದಂತೆ ಮೂಗಿನಲ್ಲಿ ಆಡುವ ಉಸಿರು ಅವನ ಶರೀರವನ್ನು ಬದುಕಿಸಿರುವದೆಂದು ಛಾಂದೋಗ್ಯಶ್ರುತಿ ಹೇಳುವದು. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನು ಚಕ್ರವರ್ತಿಪದವಿ, ಬ್ರಹ್ಮಪದವಿ-ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ಸುಖಗಳ ಬಯಕೆಗಳನ್ನೂ

ಒಂದೇ ಸಲ ಪಡೆದವನಾಗುವನು. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಫಲಗಳೂ ಬಂದರೂ ಅವು ಮೂರ್ಖರಿಗೆ ಹೇಗೊ ಹಾಗೆ ಅವನು ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟುವಂತೆಯೂ ತಾನು ಮಾಡುವವನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ಹೊಸಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವಂತೆಯೂ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಚಕ್ರವರ್ತಿಪದವಿಯ ಸುಖ, ಬ್ರಹ್ಮಪದವಿಯ ಸುಖ-ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಸಲಕ್ಕೇ ಬರುವದೆಂಬುದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಿದೆ. ಒಂದಾದಮೇಲೊಂದು ಬರುವದಾದರೆ ಆ ಒಂದೊಂದರ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನಿಯು ಒಂದೊಂದು ಜನ್ಮವನ್ನೇ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತಾಳಬೇಕಾಗುವದು. ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಮುಂದಿನ ಹುಟ್ಟು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಎಲ್ಲವುಗಳ ಸುಖವೂ ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗಿಬಿಡುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ನಡುಹರೆಯದವನಾಗಿಯೂ ಚೆಲುವನಾಗಿಯೂ ಓದುಕಲಿತವನಾಗಿಯೂ ಬೇನೆ ಇಲ್ಲದವನಾಗಿಯೂ ಗಟ್ಟಿಮನಸ್ಸಿನವನಾಗಿಯೂ ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯ ದಂಡನ್ನು (ತೇರು, ಆನೆ, ಕುದುರೆ, ಕಾಲಾಳು) ಉಳ್ಳವನಾಗಿಯೂ ಬಹಳ ಹಣವುಳ್ಳ ಎಲ್ಲ ಭೂಮಿಯನ್ನೂ ಆಳುವವನಾಗಿಯೂ ಮನುಷ್ಯರು ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ಎಲ್ಲ ಸುಖಸಾಧನಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದವನಾಗಿಯೂ ಸಾಕುಸಾಕೆಂಬಷ್ಟು ಭಾಗ್ಯವುಳ್ಳವನಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯು ಯಾವ ಮನುಷ್ಯಾನಂದವನ್ನು ಹೊಂದುವನೊ ಅದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯೂ ಪಡೆಯುವನು. ಒಂದೇ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಆನಂದಗಳೂ ಹೇಗೆ ಬರುವವೆಂದರೆ: ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಆನಂದಗಳೆಂಬುವೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮದ ಒಂದಂಶವಾದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯ ಆನಂದದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಆನಂದಗಳೂ ಅಡಗಿರುವವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಚಕ್ರವರ್ತಿಗೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಸುಖಸಾಧನಗಳಿದ್ದು ಜ್ಞಾನಿಯ ಬಳಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಆನಂದವು ಹೇಗೆ ಸಮವಾದೀತೆಂದು ತೋರಬಹುದು. ಹೂ, ಗಂಧ-ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳ ಸುಖದ ಬಯಕೆಯು ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ತೃಪ್ತಿಯು ಸಮ. ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಬಯಕೆ ಇಲ್ಲದಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು ಮಾತ್ರ ಬೇರೆಬೇರೆ. ಚಕ್ರವರ್ತಿಯು ಸುಖಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅನುಭವಿಸಿ ಮುಗಿಸಿ ಬಯಕೆ ಇಲ್ಲದವನಾಗಿರುವನು; ಜ್ಞಾನಿಯು ವಿಷಯ

ಸುಖಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ದೋಷವಿರುವದನ್ನು ಕಂಡು ಬಯಕೆ ಇಲ್ಲದವನಾಗಿರುವನು. ಜ್ಞಾನಿಯು ಶ್ರುತಿಯನ್ನೂ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದವನಾದ್ದರಿಂದ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲ ಮೂರು ಗಳಿಗೆಯ ಬಾಳಿಸವುಗಳೆಂದೂ ಸುಖವಿಲ್ಲದವುಗಳೆಂದೂ ಅವುಗಳ ಹಣೆಯ ಬರೆಹವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವನು. ಬೃಹದ್ರಥನೆಂಬ ರಾಜನು ಶಾಕಾಯನ್ಯಮುನಿಯ ಬಳಿಗೆ ಶರಣುಬಂದಾಗ ಶರೀರ, ಮನಸ್ಸು, ಹಣ, ಹೆಣ್ಣು, ಮಣ್ಣು, ಅಧಿಕಾರ-ಮೊದಲಾದವುಗಳ ದೋಷಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಣ್ಣಿಸಿರುವದು ಮೈತ್ರಾಯಣೀಯಶಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ನಿದಾಘನೆಂಬ ಋಷಿಯು ಋಭುಋಷಿಯ ಮುಂದೆ ಹಣ, ಆಯುಸ್ಸು, ಅಹಂಕಾರ, ಮನಸ್ಸು, ಆಸೆ, ದೇಹ, ಹುಡುಗತನ, ಪ್ರಾಯ, ಮುಪ್ಪು, ಹೆಣ್ಣು, ಕಾಲ-ಮೊದಲಾದವುಗಳ ದೋಷಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುವದು ಮಹೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿದೆ. ಶ್ರೀರಾಮಚಂದ್ರನು ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಸಿಷ್ಠರೆದುರಿಗೆ ಹೊರಗೆಡಹಿರುವದು ವಾಸಿಷ್ಠವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿದೆ. ವಿಷಯಗಳ ಸುಖಗಳು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸವಿಯಾಗಿ ಕಂಡರೂ, ನಾಯಿ ಕಾರಿದ ಪಾಯಸದ ಮೇಲೆ ಜನರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಬಯಕೆ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲವೊ ಹಾಗೆ, ಜ್ಞಾನಿಗೆ ವಿಷಯಗಳ ಮೇಲಿನ ಬಯಕೆ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ಚಕ್ರವರ್ತಿಗೂ ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಬಯಕೆ ಇಲ್ಲದಿರುವದು ಸಮವಾದರೂ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಆನಂದಕ್ಕಿಂತ ಜ್ಞಾನಿಯ ಆನಂದವು ಹೆಚ್ಚಿನದು. ಏಕೆಂದರೆ: ತಕ್ಕ ಮಂತ್ರಿಯನ್ನೂ ಗೆಳೆಯರನ್ನೂ ಭಂಡಾರವನ್ನೂ ಕೋಟೆಯನ್ನೂ ದಂಡನ್ನೂ ಒದಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದರಲ್ಲಿಯೂ ಆಮೇಲೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದರಲ್ಲಿಯೂ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗೆ ದುಃಖವಿರುವದು. ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಇವೆರಡೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯ ಆನಂದವು ಹೆಚ್ಚಿನದು. ಇದಲ್ಲದೆ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗೆ ಗಂಧರ್ವರ ಆನಂದವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆ ಬೇರೆ ಇರುವದು. ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಅದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನಿಯ ಆನಂದವು ಹೆಚ್ಚಿನದು. ಗಂಧರ್ವರ ಆನಂದದಲ್ಲಿ ಎರಡುಬಗೆ. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನಾಗಿದ್ದು ಮಾಡಿದ ಪುಣ್ಯದ ಬಲದಿಂದ ಗಂಧರ್ವನಾಗುವವನು ಮನುಷ್ಯಗಂಧರ್ವನೆನಿಸುವನು; ಹಿಂದಿನ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಪುಣ್ಯ

ದಿಂದ ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಮೊದಲೇ ಗಂಧರ್ವನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದವನು ದೇವ ಗಂಧರ್ವನೆನಿಸುವನು. ಈ ಗಂಧರ್ವಾನಂದದ ಮೇಲೆ ದೇವಾನಂದ ಬೇರೆ ಇದೆ. ಅದು ಮೂರು ಬಗೆ. ಪಿತೃಲೋಕದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವ ಅಗ್ನಿಷ್ವಾತ್ತ ಮೊದಲಾದವರು ಪಿತೃದೇವತೆಗಳು; ಕಲ್ಪದ ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಯೇ ದೇವತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿದವರು ಆಜಾನದೇವತೆಗಳು; ಈ ಕಲ್ಪ ದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನಾಗಿದ್ದು ಅಶ್ವಮೇಧ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ದೊಡ್ಡ ಪದವಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಆಜಾನದೇವತೆಗಳಿಂದ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವವರು ಕರ್ಮದೇವತೆಗಳು. ಹೀಗೆ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಆನಂದ ವೊಂದು, ಗಂಧರ್ವಾನಂದದ ಎರಡುಬಗೆ ಮತ್ತು ದೇವಾನಂದದ ಮೂ ರುಬಗೆ-ಇವಲ್ಲದೆ ಯಮ, ಅಗ್ನಿ-ಮೊದಲಾದ ದೇವತೆಗಳದೊಂದು; ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಇಂದ್ರನದೊಂದು ಮತ್ತು ಬೃಹಸ್ಪತಿಯದೊಂದು; ಸ್ಥೂಲದೇಹಗಳ ಉಪಾಧಿಯುಳ್ಳ 'ವಿರಾಟ್' ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಜಾ ಪತಿಯದೊಂದು; ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮನದೊಂದು. ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನವರೆಗಿನವರು ತಮಗಿಂತ ಮೇಲಿನ ಪದವಿಯ ಬಯಕೆಯುಳ್ಳವರು. ಅಂಥ ಯಾವ ಬಯಕೆಯೂ ಇಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನಿಯ ಆನಂದವು ಮಾತಿಗೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಸಿಲುಕುವಂಥ ದ್ದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಬಹು ಹೆಚ್ಚಿನದು. ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಆ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನವರೆಗಿನ ಸುಖದ ಯಾವ ಬಯಕೆ ಯೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಆನಂದವು ಎಲ್ಲರ ಆನಂದಗಳನ್ನೂ ಒಳ ಗೊಂಡವಾಗಿರುವದು. ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಬಯಕೆಗಳೆಲ್ಲ ತೀರಿರುವದೆಂಬುದಿ ದೊಂದು ಬಗೆ. ಇದರದಿನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಿದೆ. ಅದು ಯಾವದೆಂದರೆ: ತನ್ನ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಆನಂದದ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿ ಯಾದ ತನ್ನ ಚಿದಾತ್ಮನಿಗೆ ಹೇಗೆ ಆನಂದ ಉಂಟೊ ಎಲ್ಲರ ದೇಹಗಳಲ್ಲಿ ಯೂ ಹಾಗೆ ಇರುವದೆಂದು ಜ್ಞಾನಿಯು ತಿಳಿದಿರುವದು. ಇದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನಿಗೂ ಸರ್ವಾನಂದಗಳೂ ಉಂಟಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನು ತಾನೆಂಬ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆ ಅಜ್ಞಾನಿಗೆ ಸರ್ವಾನಂದದ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಸರ್ವಾನಂದದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಜ್ಞಾನಿಗೆ

ಮಾತ್ರನೆಂದು ತೈತ್ತಿರೀಯಶ್ರುತಿಯು ಸಾರುವದು. ಎಲ್ಲ ಬಯಕೆಗಳೂ ತೀರಿರುವದರ ಮೂರನೆಯ ಬಗೆಯೊಂದಿದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ: ತಾನು ಅಖಂಡವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರಿತವನು ಸರ್ವರ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಸಾಮವೇದವು ಹೇಳುವದು. 'ಅನ್ನವೂ ಅನ್ನವನ್ನುಣ್ಣುವವನೂ ನಾನೇ' ಎಂದು ಜ್ಞಾನಿಯು ಈ ಲೋಕದ ಬಯಕೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತೊರೆದು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವನೆಂಬುದು ಸಾಮಶಾಖೋಪನಿಷತ್ತಿನ ತಾತ್ಪರ್ಯವು.

ಧನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಕೃತಕೃತ್ಯತೆ (೩೮-೬೩)

ಇದರ ವಿಷಯವು ಹಿಂದೆ ತೃಪ್ತಿದೀಪದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ 'ಜ್ಞಾನಿಯು ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾಗಿರುವದು', 'ಜ್ಞಾನಿಯ ಆಚರಣೆ', 'ಜ್ಞಾನಿಯ ಸಲಿದಾಟ'-ಎಂಬ ಒಳವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿರುವದು. ಈ ವಿಚಾರವು ಅವಧೂತೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದು. ಅವುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕನೆ ಅಧ್ಯಾಯ. ಹೀಗೆ ಧನ್ಯತೆಯುಂಟಾಗುವವರೆಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು.



೧೫—(ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದಲ್ಲಿ) ವಿಷಯಾನಂದ

ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪ (೧-೨೧)

ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವ ವಿಷಯಾನಂದದ ವಿಚಾರವಾಗಿರುವದು. ವಿಷಯಾನಂದವೆಂಬುದು ಬರೀ ಲೋಕದ ಸಂಬಂಧದ್ದೆಂದು ಎಲ್ಲರೂ ತಿಳಿದಿರುವರು. ಆದರ ಯೋಗ್ಯತೆ ಅಷ್ಟೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಆ ಮಾತನ್ನೇ ಎತ್ತುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದೂ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ ಒಂದಂಶವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ ಅರಿವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬಾಗಿಲಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾ

ವೃತ್ತಿಗಳ ವಿಭಾಗ ೧—೪

ಗುವದು. ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ ಒಂದಂಶವೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯೂ ಇದೆ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ತುಂಬಿರುವ ಸುಖಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪರಮಾನಂದಸ್ವರೂಪವೆಂದೂ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಈ ಪರಮಾನಂದದ ಒಂದಂಶವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಅನುಭವಿಸುವ ವಿಷಯಾನಂದವು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ ಒಂದಂಶವೆಂದೂ ತೈತ್ತಿರೀಯಕಶ್ರುತಿಯು ನಿರೂಪಿಸುವದು. ವಿಷಯಾನಂದವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿಗಳು ಶಾಂತ, ಘೋರ, ಮೂಢ-ಎಂದು ಮೂರು ಬಗೆ. ಈ ಲೋಕದ ಮತ್ತು ಪರಲೋಕದ ಸುಖದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೂಗುಮುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವ ವೈರಾಗ್ಯದ ಕ್ಷಮಾಗುಣವೂ ಉದಾರತೆಯೂ ಮೊದಲಾದ ಸಾತ್ತ್ವಿಕವಾದ ವೃತ್ತಿಗಳು ಶಾಂತಗಳೆನಿಸುವವು; ಬಯಕೆ, ನನ್ನದೆಂಬ ಅಭಿಮಾನ, ಹೆಣ್ಣು ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಮೇಲೆ ಆಸಕ್ತಿ, ಹಣಕಾಸಿನ ಜಿಪುಣತನ-ಮೊದಲಾದ ರಾಜಸವಾದ ವೃತ್ತಿಗಳು ಘೋರಗಳೆನಿಸುವವು; ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದದಿರುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಹೆದರಿಕೆ ಮೊದಲಾದ ತಾಮಸ ವೃತ್ತಿಗಳು ಮೂಢಗಳೆನಿಸುವವು.

ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ರೂಪಗಳ ತೋರಿಕೆ ೫–೧೨

ಬ್ರಹ್ಮದ ಚಿದ್ರೂಪತ್ವವು ಈ ಎಲ್ಲ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೊಳೆಯುವದು. ಬ್ರಹ್ಮದ ಆನಂದರೂಪವು ಸಾತ್ತ್ವಿಕವಾದ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವದೇ ಹೊರತು ಉಳಿದ ರಾಜಸತಾಮಸವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ರಜೋಗುಣವೂ ತಮೋಗುಣವೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಉಳ್ಳವರಿಗೆ ಆನಂದವೆಂಬುದಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಅವರಿಗೂ ತಾವು ಬಯಸಿದ ವಸ್ತು ದೊರೆತಾಗ ಮನಸ್ಸು ಸಾತ್ತ್ವಿಕಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಒಳಮುಖವಾಗುತ್ತಲೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಆನಂದವು ಒಡೆದು ಮೂಡುವದು. ಹೀಗೆ ಯಾರಿಗಾದರೂ ಆನಂದವು ಸಾತ್ತ್ವಿಕವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವದೆ ಹೊರತು ಉಳಿದ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಚಿದಾನಂದರೂಪಗಳು ಇರುವವುಗಳಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ

ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸದ್ರೂಪತ್ವವೂ ಕಂಡಂತೆಯೇ ಆಯಿತು.
ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿ ಆತ್ಮನು ಆ ಉಪಾ
ಭೇದದಿಂದ ಆಯಾ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿದವನಾಗಿ ಬಹು
ಮಾದನೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ
ನಿಗೆ ಶ್ರುತಿಯು ಸೂರ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳು
ಡು ಭಗವಾನ್ ವೇದವ್ಯಾಸರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದು
ತ್ರವನ್ನು ಮಾಡಿಟ್ಟಿರುವರು. ಚಿದಾನಂದಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದೇ
ರೂ ಉಪಾಧಿಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಅದು ಬಹುಬಗೆಯಾಗಿರುವ
ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯು ಆ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಹೇಳಿರು
ದು. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆತ್ಮನೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಮಾತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ
ದರೂ, ಒಬ್ಬನೇ ಆಗಿರುವ ಚಂದ್ರನು ಬೇರೆಬೇರೆ ಇರುವ
ರುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಅನೇಕವಾಗಿ ತೋರುವಂತೆ, ಬೇರೆಬೇರೆ
ಪ್ರಾಣಿಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯ ಸಂಬಂಧದ ಭೇದದಿಂದ ಹಲವುರೂಪ
ವಾಗಿ ತೋರುವನು. ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ತುಂಬಿರುವಾಗ ಒಂದು
ಡೆ ಅದರ ಚಿದಂಶವು ಮಾತ್ರ ತೋರುವದೆಂದೂ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ
ನಂದಾಂಶವು ತೋರುವದೆಂದೂ ಹೇಳುವ ಮಾತು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ
ಂದು ತೋರಬಹುದು. ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಆ ಸಂಶಯವು ಹೋಗು
ದು. ಚಂದ್ರನು ಎಲ್ಲ ನೀರುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಡೆದು ಮೂಡುತ್ತಾನೆ;
ಜ. ಆದರೆ ಬಗ್ಗಡವಾದ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ;
ಳಿನೀರಿನಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನು. ಅದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವು
ಮಾಡ ಕೊಳೆಯಿಲ್ಲದ ಸಾತ್ತ್ವಿಕವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಿದಾನಂದರೂಪವಾಗಿ
ರೂ ಕೊಳೆಯಾದ ರಾಜಸತಾಮಸವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಿದ್ರೂಪಮಾತ್ರ
ವಾಗಿಯೂ ಬೆಳಗುವದು. ರಾಜಸವಾದ ಘೋರವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ
ತಾಮಸವಾದ ಮೂಢವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ದುಃಖರೂಪವಾದ ಕೊಳೆ
ಇರುವದರಿಂದ ಆನಂದಾಂಶವು ಅಲ್ಲಿ ಬೆಳಗುವದಿಲ್ಲ. ಆ ಕೊಳೆ ಇದ್ದ
ರೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಕೊಳೆ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಇರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ
ಚಿದಂಶವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದು. ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ರಾಜಸ

ರಿಗೂ ತಾಮಸರಿಗೂ ಯಾವ ಅರಿವೂ ಆಗಲೇಬಾರದಾಗಿರುತ್ತಿ
ನಿಜಸ್ಥಿತಿ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೂ ಅರಿವಾಗುವದು ಅನುಭವ
ಆದಕಾರಣ ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಿದಂಶವು ಒಡೆದು ವ
ರುವದೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಚಂದ್ರನು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವ
ಗಳ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಹಲವುರೂಪಾಗಿರುವಾಗ ಒಂದೇ ಅಂತಃಕ
ಉಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಒಂದಂಶವು ತೋರಿಕೊಂಡು ಇನ್ನೊ
ಹಿಂದುಳಿಯುವದು ಹೇಗೆಂದು ಸಂಶಯ ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ಅ
ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಿರ್ಮಲ
ಒಂದೇ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯ ಉಷ್ಣಾಂಶವು ಬೆರಿಕೆಯಾಗಿ ಬೆಳಕಿನ
ಬೆರಕೆಯಾಗದೆ ಇರುವಂತೆ ಅಂತಃಕರಣವು ಒಂದೇ ಆದರೂ ಅ
ಚಿದಂಶವು ಮಾತ್ರ ತೋರಿಕೊಂಡು ಆನಂದಾಂಶವು ಮರೆಯಾ
ಬಹುದು. ಚಿದಂಶವೂ ಆನಂದಾಂಶವೂ ಎರಡೂ ತೋರುವ
ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವಿದೆ. ಕಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಸಿಯೂ ಬೆಳಕೂ ಎರ
ಎದ್ದುಕಾಣುವಂತೆ ಸಾತ್ತ್ವಿಕವಾದ ಶಾಂತವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಿದಂ
ಆನಂದಾಂಶವೂ ಎರಡೂ ಎದ್ದುಕಾಣುವವು. ಅವು ಇರುವವುಗಳ
ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಸದ್ರೂಪದ ತೋರಿಕೆಯೂ ಅವುಗಳೊ
ತೋರಿತೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮದ ಒಂದಂಶದ ತೋರಿಕೆ,
ಡಂಶದ ತೋರಿಕೆ-ಮೊದಲಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇಕೆಂದು ಯೋಚನೆಯ
ಟಾಗಬಹುದು. ಅದು ದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಅಗ್ನಿಯ
ಪಾಧಿಗಳಾದ ನೀರಿನ ಮತ್ತು ಕಟ್ಟಿಗೆಯ ಸ್ವಭಾವವನ್ನೂ ದೃಷ್ಟಾ
ತಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿದ ಆತ್ಮನ ಉಪಾಧಿಗಳಾದ ರಾಜಸತಾಮಸವೃ
ಗಳ ಸ್ವಭಾವವನ್ನೂ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಮಾಡಿದ್ದಾಗಿರುವದು.
ರಿಂದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಒಂದಂಶವು ತೋರಿ ಇನ್
ದಂಶವು ಮರೆಯಾಗುವದುಂಟೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ರಾಜಸವಾದ ಆಸಕ್ತಿ, ಜಿಪುಣತನ-ಮೊದಲಾದ ಘೋರವೃ
ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತಾಮಸವಾದ ಮರೆವು, ಹೆದರಿಕೆ-ಮೊದಲಾದ ಮ

ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆನಂದದ ಅನುಭವವು ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ವೈರಾಗ್ಯ, ಕ್ಷಮೆ-ಮೊದಲಾದ ಸಾತ್ತ್ವಿಕವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆನಂದತ್ವವು ಎದ್ದು ಕಾಣುವದು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಚ್ಚು ಒಳಮುಖವಾದ ಒಂದೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸುಖವು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಕಾಣುವದು. ಘೋರ ಮೂಢವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಂತು ಸುಖದ ಸೆಲೆಯೇ ಇಲ್ಲ.

ಹ್ಮದ ಮೂರು ರೂಪಗಳು ೧೩-೨೧

ಾಲ, ಮನೆ-ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳ ಬಯಕೆಯುಂಟಾದಾಗ ರಾಜವಾದ ಈ ಬಯಕೆಯು ಹೊಯ್ದಾಟದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಆನಂದದ ೋರಿಕೆಯೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; 'ತಾನು ಮಾಡಿದ ಕೆಲಸವು ಕೈಗೂಡುವದೊ ಇಲ್ಲವೊ' ಎಂಬ ಮನಸ್ಸಿನ ಹೊಯ್ದಾಟದಿಂದ ದುಃಖವೇ ಆಗುವದು. ತನ್ನ ಕೆಲಸವು ಕೈಗೂಡದೆ ಹೋದರಂತು ಆ ದುಃಖವು ಮತ್ತಷ್ಟು ದೊಡ್ಡದಾಗುವದು. ಆ ಕೆಲಸವು ಕೈಗೂಡುದಕ್ಕೇನಾದರೂ ಅಡ್ಡಿಯೊದಗಿದರೆ ಇದು ತನ್ನ ಕೆಲಸವನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡಿತೆಂದು ಅದರ ಮೇಲೆ ಸಿಟ್ಟು ಬರುವದು. ಅಥವಾ ಆ ಕೆಲಸವು ತನಗೆ ಹಾನಿಕರವಾದರೆ ಅದರಮೇಲೆ ಹಗೆತನವೇರ್ಪಡುವದು. ಹೀಗೆ ರಾಜಸವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೊ ಹಾಗೆ ತಾಮಸವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸುಖವಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಕೆಲಸಕ್ಕೊದಗಿದ ಅಡಚಣೆಗಳನ್ನು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸುವದಕ್ಕಾಗದೆ ಹೋದರೆ ಅದು ಬಹುದುಃಖವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವದು. ಅದು ತಾಮಸ. ಸಿಟ್ಟು ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ದುಃಖದ ಹೆಚ್ಚುಗೆಯೇ ಹೊರತು ಸುಖದ ಸೆಲೆಯು ಕೂಡ ಇಲ್ಲ. ಶಾಂತವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸುಖ ಉಂಟು. ತಾನು ಬಯಸಿದ ವಸ್ತು ದೊರೆಯುವಂತೆ ತೋರಿದಾಗ ಅದು ಪ್ರಿಯವಾದುದೆಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟುಮಾತ್ರ ಆನಂದವಾಗುವದು; ಅದು ದೊರೆತರೆ ಆಗ ಮೋದವೆಂಬ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆನಂದವಾಗುವದು; ಅದನ್ನು ತಾನು ಅನುಭವಿಸಿದರೆ ಆಗ ಪ್ರಮೋದವೆಂಬ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆನಂದವಾಗುವದು. ಈ ಲೋಕದ ಮತ್ತು ಪರಲೋಕದ ಸುಖಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೂಗುಮುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು

ವೈರಾಗ್ಯ ಉಂಟಾದಾಗ ಆ ಆನಂದವು ಬಹಳ ಹೆಚ್ಚಿನದಾಗುವದು. ಆನಂದದ ವಿಷಯವು ವಿದ್ಯಾನಂದದಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿರುವದು. ಇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ಷಮೆಯು ತೋರಿಕೊಂಡಾಗ ಸಿಟ್ಟು ಇಲ್ಲದ್ದರಿ ಆನಂದವಾಗುವದು; ಉದಾರತೆಯು ತೋರಿಕೊಂಡಾಗ ಜಿಪುಣ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಆನಂದವಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ಶಾಂತವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ತೆ ರುವ ಆನಂದವೆಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೇ ಆದ್ದರಿಂದ, ಬ್ರಹ್ಮಾನ ವೆನಿಸುವದು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವು ಹೊರಮುಖವಾದ ಮನೋ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ: ಹೊರಮುಖವಾ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳು ಹೊಯ್ದಾಟದಿಂದ ರಾಜಸಗಳಾಗಿ ಘೋರ ಸಿಯೂ ಮರವೆಯಿಂದ ತಾಮಸಗಳಾಗಿ ಮೂಢವೆನಿಸಿಯೂ ಇರು ದುಃಖರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಆನಂದಾಂಶದ ಪ್ರತಿ ಬಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಲ್ಲ. ಒಳಮುಖವಾದ ವೃತ್ತಿಗಳು ಹೊಯ್ದಾ ವಿಲ್ಲದವುಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವದ ಅಡ್ಡಿ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಬಯಸುವವರು ಯಾ ರೀತಿಯಿಂದಲಾದರೂ ಸುಖದ ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕಾ ಮನೋವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಒಳಮುಖವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಎಲ್ಲ ಯೂ ತುಂಬಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇರುವಿಕೆ, ಜ್ಞಾನ, ಆನಂದ-ಎಂ ಮೂರು ಸ್ವಭಾವದ್ದು. ಕಲ್ಲು, ಮಣ್ಣು-ಮೊದಲಾದ ಜಡಪದಾ ರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವಿಕೆಯ ಸ್ವಭಾವವು ಮಾತ್ರ ತೋರುವದು ; ಅ ಉಳಿದ ಎರಡೂ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ರಾಜಸವಾದ ಮತ್ತು ತಾಮ ವಾದ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವಿಕೆಯೂ ಜ್ಞಾನವೂ ಎರಡ ಸ್ವಭಾವವೂ ಎದ್ದುಕಾಣುವವು. ಸಾತ್ತ್ವಿಕವಾದ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳ ಇರುವಿಕೆ, ಜ್ಞಾನ, ಆನಂದ-ಎಂಬ ಮೂರು ಸ್ವಭಾವವೂ ಎದ್ದು ಕಾಣುವವು. ಇವೇ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರಿಂದ ಸಗುಣವಾ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪ. ದಡ್ಡರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹಿಡಿಯುವಂತೆ ಮಾಡುವದ ಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯವು ಹೇಳಲಾಗಿರುವದು.

ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ (೨೨-೩೪)

ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಮಾಯೆ ೨೩-೨೪

ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯ ಸೋಂಕೂ ಇಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯವು ತನ್ನ ಆತ್ಮವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದರಿಂದಲೂ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಯೋಗದಿಂದಲೂ ಅರಿಯಲಾಗುವದೆಂದು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿರುವದು. ಮೊದಲನೆ ಯೋಗಾನಂದವೆಂಬ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಯೋಗದ ವಿಷಯವಿರುವದು. ಎರಡನೆಯ ಆತ್ಮಾನಂದದಲ್ಲಿಯೂ ಮೂರನೆಯ ಅದ್ವೈತಾನಂದದಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನ ವಿಷಯವಿರುವದು. ಸತ್, ಚಿತ್, ಆನಂದ-ಇವು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆಯಷ್ಟೆ; ಸುಳ್ಳು, ಜಡ, ದುಃಖ—ಇವು ಮಾಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವು. ಬಂಜೆಯ ಮಗ, ಆಕಾಶದ ಅರಮನೆ, ಮೊಲದ ಕೋಡು—ಮೊದಲಾದದ್ದರಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯ ಸುಳ್ಳಿನ ಅಂಶವು ಕಾಣುವದು; ಕಲ್ಲು, ಕಟ್ಟಿಗೆ-ಮೊದಲಾದ ಜಡಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯ ಜಡರೂಪವು ಕಾಣುವದು; ರಜೋಗುಣದ ಘೋರವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತಮೋಗುಣದ ಮೂಢವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಯೆಯ ದುಃಖರೂಪವು ಕಾಣುವದು. ಹೀಗೆ ಮಾಯೆಯು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುವದು. ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಾಂತ ಮೊದಲಾದ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದುಗೂಡಿ ಕಾಣುವದರಿಂದ ಅದು ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸಗುಣವೆನಿಸಿತು.

ಬ್ರಹ್ಮಧ್ಯಾನ ೨೫-೨೮

ಈ ರೂಪವು ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗಲೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿರುವದು. ಸುಳ್ಳು, ಜಡ, ದುಃಖ-ಎಂಬ ಮಾಯಾಂಶಗಳನ್ನು ತೊರೆದು ಸತ್, ಚಿತ್, ಆನಂದ-ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಶಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಧ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕು. ಹೇಗೆಂದರೆ: ಕಲ್ಲು, ಕಟ್ಟಿಗೆ-ಮೊದಲಾದ ಜಡವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯ ಅಂಶಗಳಾದ ಹೆಸರನ್ನೂ ಆಕಾರವನ್ನೂ (ಜಡಾಂಶವನ್ನು) ಬಿಟ್ಟು ಇರುವಿಕೆಯ ರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಶವೆಂದು ಧ್ಯಾನಿಸಬೇಕು; ಘೋರಮೂಢವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಯಾಂಶವಾದ ದುಃಖವನ್ನು ತೊರೆದು ಚಿದ್ರೂಪವನ್ನೂ ಇರುವಿ

ಕೆಯ ರೂಪವನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಧ್ಯಾನಿಸಬೇಕು; ಸಾತ್ತ್ವಿಕವಾಂತ
ಶಾಂತವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಇರುವಿಕೆ, ಜ್ಞಾನ, ಆನಂದ-ಈ ಮೂರರ
ರೂಪವನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಧ್ಯಾನಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿರುವ
ಮೂರು ಬಗೆಯ ಧ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕಲ್ಲು ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಇರುವಿಕೆಯು
ಧ್ಯಾನವು ಕೀಳಾದದ್ದು; ಘೋರಮೂಢವೃತ್ತಿಗಳ ಸಚ್ಚಿದ್ರೂಪವು
ಧ್ಯಾನವು ನಡುತರದ್ದು; ಶಾಂತವೃತ್ತಿಗಳ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದರೂಪವು
ಧ್ಯಾನವು ಮೇಲಗ್ಗೆ ಆದದ್ದು. ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಇಲ್ಲದ
ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಧ್ಯಾನಮಾಡುವ ಯೋಗ್ಯತೆ ಇಲ್ಲದವರು ತಮ್ಮ
ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಗಳೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕುಬಿದ್ದ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪ
ವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದು ಉತ್ತಮವೆಂದು ಈ ವಿಷ
ಯಾನಂದವು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ೨೮

ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದ, ವಾಸನಾನಂದ, ವಿಷಯಾನಂದ-ಎಂದು ಆನಂ
ದವು ಮೂರೇ ಬಗೆಗಳೆಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದೆವಷ್ಟೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ
ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು ವಿಷಯಾನಂದ. ಈ ವಿಷ
ಯಾನಂದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಧ್ಯಾನಗ
ಳೂ ವೃತ್ತಿಗಳೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕುಬಿದ್ದ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮ
ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯಗಳಾಗಿವೆ. ವೃತ್ತಿಗಳ ಸೋಂ
ಕೇ ಇಲ್ಲದ ಧ್ಯಾನವೂ ಒಂದುಂಟು. ಅದು ಈಚೆ

ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಮುಗಿಸುವ ಮಾತು

೨೯–೩೩

ಮೂರಕ್ಕಿಂತ ಮೇಲುಗ್ಗೆ ಆದದ್ದು. ವಾಸನಾನಂದವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ
ಅದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿರುವದು. ನಿದ್ದೆಯು ಹೋಗಿ ಎಚ್ಚರ
ವಿನ್ನೂ ಮೈಗೂಡದೆ ಇರುವಾಗ ಯಾವ ವೃತ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲದಿರುವ
ಆ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಚಿಂತಿಸುವದು ಬಹಳ ಮೇಲು. ಇದು ನಾಲ್ಕನೆ
ಧ್ಯಾನ. ಆತ್ಮಾನಂದ ಮತ್ತು ಅದ್ವೈತಾನಂದ-ಎಂಬ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ
ಹೇಳಿದ ವಿವೇಕರೂಪವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಲೂ ಯೋಗಾನಂದವೆಂಬ
ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಸಮಾಧಿಯ ಸಾಧನೆಯಿಂದಲೂ ಉಂಟಾದ
ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವು ಧ್ಯಾನದ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದಲ್ಲ; ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯೇ,
ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವವೆ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ

ಾಲ್ಕು ಬಗೆಯ ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಒಮ್ಮುಖವಾಗಿ ನೆಲೆಗೆ
ತರೆ ಆ ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವವೂ ಹಾಗೆಯೇ ನೆಲೆಗೆ ನಿಲ್ಲುವದು. ಆಗ
ಶವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅಂಶಗಳು ಬಿಡಿಬಿಡಿ
ಾಗಿ ತೋರಿದಂತೆ ತೋರದೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಸತ್, ಚಿತ್, ಆನಂದ-ಎಂಬ
ೂರೂ ತುದಿಮೊದಲಿಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ತುಂಬಿರುವವುಗಳಾಗಿ ಬೆಳ
ವವು. ಏಕೆಂದರೆ: ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಮಾಡುವ
ಪಾಧಿಗಳ ಸೋಂಕಿಲ್ಲ. ಕಲ್ಲು ಮೊದಲಾದವುಗಳೂ ಸಾತ್ತ್ವಿಕ
ಜಸತಾಮಸವೃತ್ತಿಗಳೂ-ಇವೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ
ಾಡುವ ಉಪಾಧಿಗಳು. ಮನಸ್ಸು ಬ್ರಹ್ಮದ ಕಡೆಗೆ ಒಮ್ಮುಖವಾ
ವದರಿಂದಲೋ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮದ ಹೊರತು ಉಳಿದ ಯಾವದೂ
ಜವಾಗಿಲ್ಲದ್ದೆಂಬ ವಿವೇಕದಿಂದಲೋ ಅವೆರಡರ ಜೊತೆಯಿಂದಲೊ
ಉಪಾಧಿಗಳೆಲ್ಲ ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಹೋಗಿರುವವು. ಹೀಗಾಗಿ ಯಾವದರ
ೋಂಕೂ ಇಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೆ ಬೆಳಗುವ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವು
ಾಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಅದ್ವೈತಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಿಸುವವನು, ಧ್ಯಾನಿಸ
ಾಗುವ ವಸ್ತು, ಧ್ಯಾನ-ಎಂಬ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದು
ಾಮಾನಂದ, ಎಂದರೆ ತುದಿಮೊದಲಿಲ್ಲದ ಆನಂದ. ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದ
ಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಿಷಯಾನಂದವೆಂಬ ಇದು ಐದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ.
ಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ಬಯಸುವವರು ಈ ಬಾಗಿಲನಿಂದ ಒಳಹೊಗ
ಕು. ಹರಿಹರಸ್ವರೂಪನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದ
ಬ ಗ್ರಂಥದಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ಸಂತೋಷಗೊಳ್ಳಲಿ ಮತ್ತು
ಗೆ ಶರಣುಬಂದು ಶುದ್ಧಮನಸ್ಸಿನವರಾಗಿರುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ
ಪಾಡಲಿ.